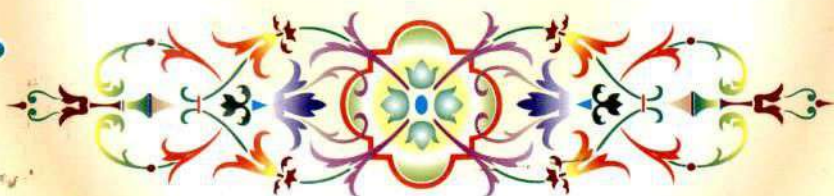


انوار الہدیٰ

شرط اردو میبندی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس دارالعلوم دیوبند



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# التَّحْقِيقُ الْإِسْلَامِيُّ

## شرط اردو میبکذی



حضرت مولانا محمد حسن صاحب ہندوی مدرس العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ شریک علیہ  
بیرون بوخاریٹ ۰ ملتان

۵۴۳۹۱۳ - ۵۴۳۹۰۹

اس نظر ثانی شدہ نسخہ سے  
نقل و طباعت کے حقوق  
بمحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب — اشرف المصنی

مصنف — حضرت مولانا محمد حسن صاحب

طابع — مکتبہ بشیر شریعت علمیہ ملتان

مطبع —

صفحات — ۳۴۴

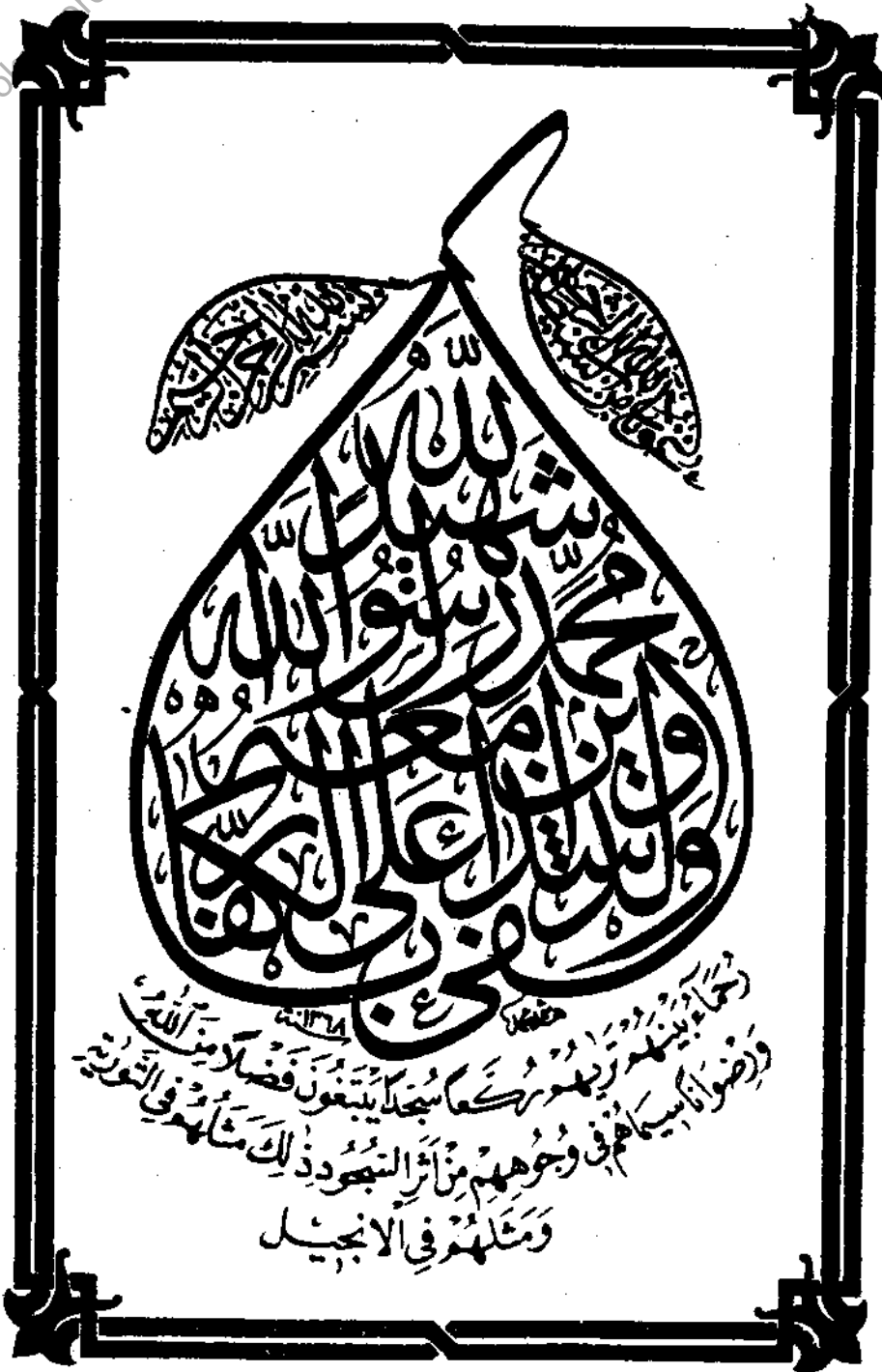
تاریخ طباعت — ۲۰۰۰ء

تعداد — ۵۵۰



ملنے کا پتلا مکتبہ اسلامیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان

Tel # 544913





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایة امر من لدیہ وکل شی یعود الیہ لہ الحمد علی ما النعم علینا  
سوا بق النعم ولو احقها والہم حقائق الحکم ودقائقہا،

ترجمہ

ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اس کی طرف لوٹ کر جائے گی۔  
حمد اسی کے لئے خاص ہے اس پر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور  
اس کے بعد کی نعمتوں کا، اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف ابھار فرمایا۔

تشریح

قولہ الہدایۃ : مصنف نے اپنی کتاب کی ابتداء الہدایت سے کی ہے تاکہ  
حمد باری کا ایک نیا انداز پیش کریں۔ ہدایت کا معنی ارشاد الطریق کے میں یعنی  
راستہ دکھانا۔ دوسرا معنی ایصال الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچانا۔ مصنف نے ہدایت کے  
معانی کو خدا کی طرف منسوب کیا کہ ہدایت اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں۔  
قولہ امر : یہاں ہر شے مراد ہے۔

قولہ یعود الیہ : اس سے مصنف نے قیامت کا عقیدہ ظاہر فرمایا ہے کہ تمام چیزیں فنا ہو  
جائیں گی۔ پھر میدان حشر میں خدا کی بارگاہ میں حاضر ہوگی۔ خلاصہ دونوں جملے کا یہ ہے کہ ہدایت  
اللہ کی طرف سے ہے اور ہر چیز خدا کی طرف لوٹے گی لہذا ہدایت خدا کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی  
ہدایت دینا صرف خدا کا کام ہے۔

قولہ الحمد : حمد منعم کے انعامات بیان کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ حقیقی انعام وکمال  
اللہ رب العزت میں پایا جاتا ہے اس لئے تمام تعریفیں اور حمد خواہ بالا واسطہ ہو یا بلا واسطہ تمام  
کی تمام اللہ رب العزیز ہی کے ساتھ خاص ہے اسی اختصار کے بیان کرنے کے لئے مصنف  
لام تخصیص لائے ہیں۔ اور حمد کو ذات باری میں منحصر کرنے کے لئے جار مجرور کو مقدم کیا۔

قولہ سوا بق النعم : سوا بق مضاف ہے اور صفت ہے، انعم مضاف الیہ ہے اور صفت ہے، گویا  
اس میں صحت کی صفت کی اضافت موصوف کی جانب کی گئی ہے۔ اصل عبارت - انعم السابقہ ہے -  
نعم سابقہ سے مراد دو نعمت ہے، ایک یہ کہ جو وجود میں آچکی ہیں جیسے باطنی اور جسمانی قوتیں، اودان

کی صفات وغیرہ۔ دوسرے یہ کہ وہ نعمت جو اللہ نے دنیا میں پیدا ہونے کے بعد مخلوق کو عطا کیا ہے مثلاً خوراک، پوشاک، علم، دولت، غروت وغیرہ۔ یا نعم سے دنیا کی نعمت مراد ہے۔  
 قولہ بواجبۃ النعم: اس میں بھی سوا حق النعم کی طرح ترکیب ہے۔ یعنی وجود کے بعد کی نعمتیں یا پھر آخرت کی نعمتیں، حاصل یہ کہ سوا حق و لواحق ایک دوسرے کے مقابل ہے۔ اگر سوا حق سے دنیا کی نعمت مراد ہے تو لواحق سے بعد الوجود کی نعمتیں مراد ہوں گی۔ اور اگر سابق سے دنیا کی نعمتیں مراد ہوں تو لواحق سے مراد اخروی نعمتیں ہیں۔

قولہ اللهم الینا: البام بطورہ فی قلب میں خیر کو ڈالنا ہے۔  
 قولہ حقائقۃ: حقیقت کی جمع ہے موجود نفس الامر کی کو حقیقت کہتے ہیں جس کا وجود اعتبار معتبر اور فرضی فارغ پر موقوف اور اس کے تابع نہ ہو۔

قولہ حکم: اس کے بہت سے معانی آتے ہیں۔ مدل والصفات، واقع کے مطابق بات اور دانائی وغیرہ، یہاں پر حکمت کی جمع ہے۔ حکمت وہ علم ہے جس میں موجودات نفس الامر سے بحث کی جائے۔

قولہ دقائق: دقیقہ کی جمع ہے وہ امور جو گہری نظر سے حاصل کئے جائیں۔ مصنف کی مراد یہاں حقائق و دقائق سے حکمت کے مسائل ہیں۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک مسائل حکمت کو معلوم کرنے کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے۔ اسی لئے بید ذہن والا اسے نہیں سمجھ پاتا۔

نوٹ: مصنف نے تعریف کو اہدایۃ سے شروع کر کے اشارہ کیا کہ فن حکمت کے مسائل خطرناک ہیں۔ اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو اس کا ایمان متاثر ہو سکتا ہے اس لئے شروع میں اللہ سے دعا کیا۔ نیز ماقبل علامہ امیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کا ممول ہے کہ وہ کتاب میں جہاں کہیں مشکل مسئلہ آتا ہے تو اس کو ہدایت کے عنوان سے شروع کرتے ہیں۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے۔ ایسے ہی حقائق اور حکم کے لفظ سے بھی مقصود کی طرف اشارہ ہے۔ اور اہم کے لفظ سے مصنف نے اپنے توکل علی اللہ کے عقیدہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ علم محض اللہ کی دین ہے۔ تو گویا اس کی طرف اشارہ ہے میرا علم جیسا اللہ جو کچھ ہے محض اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل ہے۔

والصلوة علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصاً علی نبینا محمد وعلی  
 جہات الغدالة وخاتم فص الرسالة وعلی الہ الواصلین واصحابہ  
 الکاملین

## ترجمہ

اور درود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر خصوصاً ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں اور رسالت کے ٹکینے کی انگوٹھی ہیں اور حق تک پہنچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل

صحابہ کرام پر  
تشریح

قولہ الصلوٰۃ : حمد باری سے فارغ ہو کر مصنفین ہمیشہ جناب بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل و اصحاب کرام پر درود و سلام تحریر فرماتے ہیں، جس کی وجہ انہیں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقیقی فیضانِ علوم و سعادت اور دیگر باطنی و ظاہری وغیرہ نفسی اللہ کی جانب سے ہے۔ مگر ذات باری واجب الوجود ہے، لا محدود اور بے پناہ قدرت اور اوصاف کی مالک ہے۔ اس لئے مخلوق ایسی ہستی سے استفادہ کیونکہ کر سکتا ہے کیونکہ مخلوق عاجز کمزور اور بے شمار آلاتوں سے ملوث ہے اور قاعدہ ہے کہ افادہ اور استفادہ کے موخر ہوتے کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور واجب الوجود اور عاجز کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس احتمال کو آسان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں ایسے افراد کو منتخب فرمایا تھا، جو واجب الوجود اور مخلوق کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے واسطہ بن سکیں۔ یہ حضرات متودہ صفات انبیاء و مرسلین کی جماعت ہے، جن کو موقع بموقع حسب ضرورت زمان و مکان اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور جن کے آخر میں حضرت سیدنا و مولانا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ غذائی احکام و اسرار سے اپنی امت کو رو و تشناس کرائیں اور امت کو تقسیم دیں۔ اس لئے یہ ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء و مرسل۔۔ کے توسط سے بندوں تک فیضان الہی پہنچا ہے۔ انہیں بے شمار انعامات میں سے علوم کا فیضان ہے۔ جو انبیاء علیہم السلام کی معرفت ہم تک پہنچا ہے۔ چنانچہ اسی مصلحت اور ضرورت سے حمد باری کے بعد حضرات مصنفین صلوٰۃ و سلام کا اہتمام فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہو تو نزول رحمت کے معنی میں ہوگا۔ اور جب اسکی نسبت حضرات ملائکہ کی طرف ہو تو طلب مغفرت کے معنی میں ہوگا اور جب بندوں کی طرف ہو تو دعا کے معنی میں ہوگا۔

قولہ محمد : محدود مقرر کرنا واسطے،

قولہ جہات : یہ جہت کی جمع ہے بمعنی سمت اور جانب، اصطلاح میں جہات ستہ ہیں شمال، خلف، قدام، فوق اور تحت جو عوام میں مشہور ہے۔ اور دوسرا معنی طول، عرض، عمق کے اطراف بھی ہیں۔ اور ان جہات میں سے صرف فوق و تحت میں رد و بدل نہیں ہوتا۔ باقی تحقیق اس کی آگے

جہات کے بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔

قولہ العدالتہ : عفت، شجاعت اور حکمت کے مجموعہ کو عدالت کہتے ہیں، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے۔ اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے۔ اور قوت غضبانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے۔ اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ صفات پورے طور سے موجود تھیں اسلئے مصنف نے فرمایا کہ عدالت کے تمام جہات کو آپ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہیں۔

قولہ خاتم فیض الرسالۃ : منصب رسالت ایک عمدہ اور قیمتی نگیں کے مانند ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نگیں کی انگلی تھی ہیں۔ گویا جس طرح انگلی تھی جھلا اور نگیں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے فضائل و مناقب آپ میں جمع ہیں اور ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ نیز نگیں انگلی کا ایک جز ہوتا ہے اور انگلی کا مجموعہ اور کل ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے مانند ہیں اور آپ کل اور مجموعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ نیز انگلی اصل اور نگیں اس کی فرع اور تابع ہوتا ہے اسی طرح آپ کی ذات ستودہ صفات اصل ہے اور دیگر انبیاء و رسل آپ کی فرع اور تابع ہیں، نیز یہ کہ آپ کی ذات گرامی خاتم ہے اور وصف رسالت مانند نگیں کے ہے کہ آپ کی ذات وصف رسالت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ کہ نگیں کا کوئی حصہ خاتم سے باہر نہیں ہے۔ یہ پوری تفصیل خاتم کی تار پر قلم ہونے کی صورت میں ہے۔ اور اگر تار پر کسر ہو تو معنی ہوگا کہ رسالت آپ پر ختم ہے۔

قولہ و علی الہی الواصلین : آل کی اصل اہل ہے۔ اسلئے کہ اسکی تفسیر اہل ہے۔ اہل سے آل اس طرح بنا کہ باء کو واؤ سے بدلا اور پھر اسکو الف سے، آل ہو گیا۔ اہل تو سب کی اولاد کو کہہ سکتے ہیں مگر آل کا اطلاق صرف با عظمت لوگوں کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ دین کے اعتبار سے بڑا ہو یا دنیا کے اعتبار سے۔ ایک قول یہ ہے کہ آل اور اہل دونوں مستقل لفظ ہیں۔

قولہ اصحابہ الکاملین : اصحاب جمع ہے صاحب کی، بمعنی ساتھی، اور شریعت میں صحابی ان صاحب نصیب انسانوں کو کہتے ہیں کہ جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے۔ اور اسی حالت میں وفات ہو گئی ہو لہذا جو بد نصیب ایمان لا کر مرتد ہو گئے ان کو صحابی نہیں کہیں گے۔ اور نہ ہی ان کو صحابی کہا جائے گا جو آپ کے بعد ایمان لے آئے۔

وبعد فیقول العبد المعتصر بلطفہ الابدی حسین ابن معین المیبذی  
اصلح اللہ حالہ ما و نورہ بالہما لہما رایت، کمال عین الاعیان و هو نوع الانسان



بالامرتقاء الی اعلام الفطنۃ والاهتداء الی اقسام الحکمراذیہا یصیر الناظر  
فی حقائق الاشیاء بصیرا ومن یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا فاشہرت  
عن ساق الجدل لتحصیلہا باحثا عن اجمالہا وتفصیلہا اخذ الہا عن  
جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الحکماء ابد اللہ تاجلالہم وخلد  
ظلالہم .

ترجمہ

اور حمد و ستوتہ کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین ابن حسین  
الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دونوں کو نوبت

فرمائے جب میں نے موجودات خارجیہ کے کمالات کو دیکھا، اور عین الایمان وہ انسان ہے جو  
ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہنچنے میں مرکوز ہے۔ کیونکہ حقائق  
اشیاء پر نظر کرنے والا بصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے  
منافع (دینی و دنیوی) حاصل ہو گئے۔ پس میں نے کوشش کی میبذی سے کچھ سمیٹ لیا حکمت حاصل  
کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے علماء  
ی شریعت سے اور حکماء کے جم غفیر سے، ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سائے۔  
قولہ بطرفہ: لطف کا معنی نرمی ہے۔ مراد احسان اور بھلائی ہے۔

تشریح

قولہ الابدی: مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی سے محفوظ رکھے اور طاعت کی دائمی

توفیق عنایت فرمائے۔

قولہ میبذی: اصفہان کا ایک شہر نیر دہے۔ اس سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ہے  
جس کا نام میبذ ہے۔ مصنف یہیں کے باشندہ تھے اسی طرف منسوب ہیں۔ ایک قول میبذ کے بابے  
میں یہ ہے کہ وہ مسجد کے وزن پر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بار پر فتح ہے۔ وہاں کے قرب و جوار  
کے لوگ بفتح الباء بولتے تھے۔ حسین ان کا نام ہے اور حسین الدین کے لڑکے ہیں۔ علامہ حسین  
نویں صدی کے علماء میں سے ہیں۔ تحقیق دوائی کے مایہ ناز شاگرد ہیں، انہوں نے یہ کتاب مشتمل  
میں تصنیف فرمایا۔

قولہ نور بالہا: بال یا تو بمعنی حال ہے۔ اور قلب کے معنی میں بھی ہے یہاں دوسرا معنی مراد  
ہے۔ چونکہ ان کے دور میں حکمت و فلسفہ کا زور تھا، حکوتوں کی توجہ ان علوم کو رواج دینے  
کی طرف مائل ہوتی تھی۔ ان علوم کے پڑھنے پڑھانے والوں کو عہدے اور اعزازات دے جاتے  
تھے اور بڑی بڑی تنخواہوں سے نوازا جاتا تھا اس لئے تحقیقی معنی میں عالم فاضل ہوتا تھا۔

قولہ میں یوں : مصنف نے ان چند جملوں میں حکمت کی فضیلت بیان کر دیا ہے  
 قولہ عن سابق الحد : مصنف نے حکمت کا فن حاصل کرنے میں اپنی جدوجہد کو بطور استعارہ  
 کے پیش کیا ہے۔ اور ایسے شخص سے اپنے کو تشبیہ دیا ہے جو کسی اہم کام شروع کرتے وقت اپنے  
 ہاتھ پیر سے کپڑے سمیٹ لیتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے میں نے کوشش کی پنڈلی  
 سے دامن کو سمیٹ لیا۔

قولہ عن اجمالہا : کسی چیز پر سرسری نظر ڈالنا اجمال کہا جاتا ہے۔ یعنی متعدد امور کی طرف ایک بار  
 ایک ہی ساتھ نظر ڈالنا اجمال ہے۔ اور اس کے ہر پر فرد پر نظر ڈالنا تفصیل ہے۔ یعنی یہ کہ حکمت کو  
 حاصل کرنے کے وقت اس کے مسائل کو اجمالی اور تفصیلی بحث کے ساتھ حاصل کیا ہے۔  
 قولہ اخذ الہا : ان مسائل کو حاصل کرتے ہوئے علماء و حکماء کی بہت بڑی جماعت سے مدد بھی  
 حاصل کیا ہے۔

قولہ ابن اثنا جلالہم : جلالہم کا لفظ اساتذہ کے لئے محض اعتراض ہے۔ ایک تاویل یہ ہے  
 کہ جب ذو کے ساتھ استعمال کیا جائے تو وہ باری تم کے ساتھ خاص ہے۔ اور بغیر ذو کے افاضل  
 کے لئے استعمال ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مصنف اپنے اساتذہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ جو  
 ان کے ایک استاد علامہ جلال الدین بھی ہیں۔

وراسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبہا اسما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ  
 بصیرۃ ومنہ الہدایۃ للحقّ الکامل والمدقق الفاضل اثیر الدین  
 مفضل بن عمر الابہری قدس سرہ فالتمس منی بعض المترو دین الی  
 المشتغلین بقراۃ الہدایۃ ان اجعل لکم من الاسامی المتعلقۃ بہا شرحا  
 وابین ما یلیق بكل مبحث منها تعدیلا وجرحا وکنت معتدرا بتراکم  
 العوائق وافواج مہومہا وتلاطم العلائق وامواج غمومہا فانکروا  
 الالتماس ونزادوا فی الاقتباس،

ترجمہ

اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھیں جو اس میں  
 غور و فکر کرنے والوں کے لئے بصیرت کا ذریعہ تھیں۔ اور انہیں میں سے ایک  
 کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقّق فاضل اثیر الدین مفضل ابن عمر ابہری نے

کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دیدوں اور ہر بحث و عنوان کے ساتھ جو مناسب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کر دوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا موانع کے جمع ہونے اور رکاوٹوں کے غم کے هجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی وجہ سے مارنے کی وجہ سے پس کر گیا میں نے التماس کو، اور انتخاب کرنے کے لئے زیادتی بھی کیا۔

## تشریح

تو لا رحمت فی ایام التحصیل : دما سے فراغت کے بعد مصنف اپنے زمانہ تعلیم کا معمول بیان کرتے ہیں۔ کہ اسی دور میں میں نے علم حکمت کی بہت سی کتابوں پر ضروری باتیں نوٹ کر لی تھیں۔ انہیں میں سے ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس پر نوٹ موجود تھے۔ کچھ لوگ میراث پاس ہدایۃ الحکمت پڑھ رہے تھے ان میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ اس کتاب کی تمام مرقومات میں سے جو خاص چیزیں ہیں یکجا کر کے ایک شرح کر دیں۔ مگر موارن و موانع کی بنا پر میں جوں جوں معذرت کرتا رہا ان لوگوں کا اصرار بڑھتا گیا۔ چنانچہ اس کو لکھنا شروع کر دیا۔

مرقمتہ علی ما وافق مسئلوہم وطابق ما مولہم والمرجو من الطالبین  
لہدایۃ الرشاد والشاربین لرحیق السداد ان ینظر وافیہ بعین العنا  
والوداد ویعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدال والعناد وما یبرئ  
نفسی ان اللسان یساق السہو والنسیان علی انہ لا یسم المجال  
لتحقیق الصواب فی کل باب وھذا اول ما صنفتہ فی عنفوان الشباب  
ومہ الاستعانتہ لفہم البواب الھدایۃ وعلیہ التوکل فی البدایۃ والنہایۃ

## ترجمہ

میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے، اور ان طلبہ سے مجھ امید ہے کہ جو سیرے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور ہر بات کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں، اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میراث جس جری نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو و نسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔ اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی

شروع جوانی میں تصنیف کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہاء میں۔

اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا اولاً فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية

**ترجمہ**

اور جان کو کہ حکمت جانتا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اوسط درجہ انسان کی طاقت کے مطابق، اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دنیا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفہمی ہے تو اس کا نام حکمت عملی ہے۔ اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمت نظری ہے

**تشریح**

قولہ الحكمة : حکمت کی متعدد تعریفیں ہیں۔ ایک تو شارح نے بیان کیا جو مشہور ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ موجودات کے نفس الامری احوال کا انسانی طاقت کے مطابق جانتا حکمت ہے۔ اس تعریف کا خارجیہ کی قید نہیں ہے اس لئے دونوں قسم کے موجودات اس تعریف میں داخل ہیں۔ تیسری تعریف شارح آگے بیان کریں گے یعنی خروج النفس الی کہا بہا الممكن فی جانب العلم والعمل۔ اس کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمت میں علم کے ساتھ عمل بھی داخل ہے۔

قولہ اعیان الموجودات : موجودات کی تین قسم ہے۔ موجود فی الخارج، موجود فی الزہن، موجود فی نفس الامر۔ اعیان موجودات سے مراد موجود فی الخارج ہے۔

قولہ اما الافعال والاعمال : حکمت کی اقسام بیان کرتے ہوئے شارح نے اولاً حکمت اور اس کے اقسام کو بیان کیا ہے۔ پھر حکمت نظری کو بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ حکمت عملی کا تعلق ہمارے افعال سے ہے جن کا سمجھنا آسان ہے اس لئے پہلے آسان کو بیان کر لیا۔ پھر اس سے جو مشکل ہے اسے بیان کریں گے۔ طریقہ بھی یہی ہے کہ اسہل سے اصعب کی جانب انتقال ہوا کرتا ہے۔ یہاں عمل

سے اس کی تاثیر مراد ہے جو بعد میں خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

وکل نہما علی ثلثة اقسام اما العملیة فلا نہما اما علم بمصالح متخص معین بالافراد  
لیتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل وسمی تہذیب الاخلاق واما علم  
بمصالح جماعة متشاركة فی المنزل كالوالد والمولود والمالك والمملوك  
ولیس فی تدبیر المنزل واما علم بمصالح جماعة مشتركة فی المدينة وسمی  
السیاسة المدینة.

## ترجمہ

ادراں دونوں قسم میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ ہر مال حکمت علیہ پس اسلئے  
کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ  
ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے۔ اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو ایک ایسی جماعت  
کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک، اور اس قسم  
کا نام تدبیر منزل ہے۔ اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے  
ساتھ شریک ہیں۔ اور اس قسم کا نام سیاست مدینہ ہے۔

## تشریح

قوله بمصالح شخص : جیسے الشتر کو مانتا، اس کے احکام پر عمل کرنا۔ اور ان کاموں  
کو ترک کرنا جو برے ہیں، اور اس سے شریعت نے روکا ہے۔ جیسے چھوٹ  
ہونا، چوری کرنا وغیرہ تمام برے کام۔

قوله بمصالح جماعة : یعنی ایسے کا جاننا جو ایک ہی گھر میں رہنے والوں سے متعلق ہوں، اور وہ  
آپس میں مشترک ہوں جیسے باپ بیٹے، میاں بیوی، ماں بیٹی، مالک مملوک وغیرہ کے حقوق کو اگر  
ان کو پورا کیا جائے تو وہ گھر رشک جنت بن جاتا ہے۔

قوله بمصالح جماعة : جیسے شہریوں کے لئے خوراک، پوشاک اور صحت کا انتظام، اور امن قائم  
کرنے کے انتظامات، بد امنی دور کرنے کے انتظامات وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت شہریوں  
کو بہت رہتی ہے۔

واما النظرية فلا نہما اما علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل  
الی المادة كالاله وهو العلم الاعلی وسمی بالانہی والفلسفة الادولی والعلم

الکلی وما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه ما قبل الطبيعة ايضا لكن  
نادرا جدا واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي دون  
التعقل كالسكرة وهو العلم الاوسط ويسمى بالرياضي والتعليمي  
واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجي والتعقل كالانسان  
وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعي

## ترجمہ

ادبیر عال نظری تو اس لئے کہ حکمت نظری یا توان اشیا کے احوال کو جاننا ہے  
جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے اللہ اور وہ علم اعلیٰ ہے  
اور اس کا نام انہی اور فلسفہ اولیٰ اور علم کلی اور ما بعد الطبيعة بھی ہے۔ اور کبھی اس پر ما قبل الطبيعة  
کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔ اور یا توان اشیا کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی  
میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے کرہ۔ اور وہ علم اوسط ہے۔ اور ریاضی اس کا  
نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا اشیا کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ  
کی محتاج ہیں۔ جیسے انسان، اور یہ علم ادنیٰ ہے اور اس کو طبیعی کہا جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ ما لا یفتقر الی المادیۃ: موجودات خارجیہ کی چار قسم ہے، اول وہ اشیا  
جو اپنے وجود میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ  
اور بقول ان کے مقولات عشرہ۔ دوم وہ اشیا جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج تو نہیں  
مگر مقارن ہو جاتی ہیں۔ اور اس قسم کا نام علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی، جیسے وحدت کثرت اور  
امور عامہ وغیرہ۔ اور اگر مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی دو قسم ہے۔ وجود خارجی میں محتاج مادہ ہوں،  
وجود ذہنی میں نہیں، تو اس کو علم اوسط کہتے ہیں اور حکمت ریاضی بھی، اور چارم یہ کہ موجودات  
خارجیہ اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان اور دیگر مادی چیزیں۔

وقد جعل بعضهم ما لا یفتقر الی المادۃ اصلاً تسمین ما لا یقاسر بہا مطلقاً  
کالآلہ والعقول وما یقاسر بہا لکن لا علی وجه الافتقار کالوحدۃ والكثرة  
وسائر الامور العامة فیسمی العلم باحوال الاول الہیاء والعلم باحوال  
الثانی علما کلیا وفلسفہ اولیٰ



## ترجمہ

اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں جیسے اللہ اور عقول عشر اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں مگر محتاج ہو کہ نہیں جیسے وحدت، کثرت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمة ام لا فمن فسر ها بخروج النفس الى کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل جعله منها بل جعل العمل ایضا منها وکن امن ترک الاعیان فی تعریفها جعله من اقسام الحکمة النظرية اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانية التي لیس وجودها بقدرتنا واختیارنا

## ترجمہ

اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الى کمالها الممکن فی جانبی العلم والعمل" سے اس کی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں سے شمار کیا ہے۔ اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے اور آپ کے اختیار میں نہیں ہے۔

## شرح

قوله المعقولات الثانية: جیسے کلی، جزئی ہونا، صغریٰ، کبریٰ وغیرہ۔ کیونکہ معقول اول تو مفہوم ہے پھر درجہ ہے اس کا جزئی و کلی ہونے کا جس کے بعد صغریٰ و کبریٰ ہونے کا درجہ آتا ہے اس کے صغریٰ کبریٰ ہونے کا، یعنی قیاس کے جز اول، جز ثانی اور حد وسط وغیرہ کا۔

واما من فسر ها بما ذکرنا: وهو المشهور فیما بینہم فلم یعدہا منها لان موضوعہ وهو المعقولات الثانية لیس من اعیان الموجودات الماخوذة فی تعریفها وقد یقال فعلى هذا لا یكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غیر موجودة فی الخارج علی ما بینہم المحققون واجیب

بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان  
فان قولنا الوجود في المكان في قوة قولنا الممكن موجود بوجوه ذائقة

ترجمہ

اور بہر حال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کیا جو ہم نے ذکر کیا اور یہی  
تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا  
ہے کیونکہ اس کا موضوع مقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں۔ موجودات خارجیہ  
حکمت کی تعریف میں داخل ہیں۔ اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا  
حکمت میں سے نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے۔  
اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات  
خارجیہ کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمارا قول الوجود ذائقة في المكان ہمارے قول کے  
درجہ میں ہے ممکن موجود بوجوه ذائقة

تشریح

اس وقت بعض اصطلاحات ذہن میں کر لینا چاہئے۔ ممکن امکان کا اسم  
فاعل ہے۔ منصف بالامکان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ امکان کی دو قسم ہے۔  
امکان ذاتی جس کو اگر واقع پر فرض کیا جائے تو کوئی محال لازم نہ آئے بالذات اگرچہ بائیں  
لازم آجائے۔ امکان کی دوسری قسم امکان نفس الامری آجس کو نفس الامر میں فرض کرنے سے  
کوئی محال نہ بالذات نہ بالعرض لازم نہ آئے۔  
توخر درج النفس یہ حکمت کی تعریف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر کی قوت نظر و عمل میں  
جو کمال بالقوة پایا جاتا ہے۔ اس سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا نام حکمت ہے۔  
توخر جانبی العلم والعلم نفس میں دو قوت موجود ہیں، ایک علمی قوت، دوسرے عملی قوت،  
نفس کا دونوں قوت کے کمال ممکن کی جانب منتقل ہونا حکمت ہے۔

والمصنف رتب كتابه على ثلاثة اقسام الاول في المنطق لانه آلة لتحصيل  
العلوم والثاني في الطبيعى والثالث في الالهى بالمعنى الاعمر وله شدة  
احتياج الى الطبيعى فلذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية  
لابتنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوثة عنها  
في علم الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة

المصطفویۃ قد قصت الطر عنہا علی اکمل وجہ واتم تفصیل،

## ترجمہ

اور مصنف نے اپنی کتاب کی تین قسم میں ترتیب دیا ہے۔ اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ اور ثانی قسم طبیسی ہے۔ اور ثالث قسم اپنی ہے جو یعنی اعم شامل ہے۔ اور اس کو طبیسی کی زیادہ ضروری ہے۔ اسلئے اپنی کو طبیسی سے موخر کر دیا ہے۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اعراض کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور مہموہ پر مبنی ہیں جیسے دوائر مہموہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت علیہ کی تمام باتوں سے اعراض کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فرما دیا ہے۔

## مشرع

قولہ والمصنف: شارح نے کتاب کی تقسیم کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا کہ طبیسی کو اپنی پر باوجود ترتیب میں مقدم ہونے کے بیان میں موخر کیوں کیا۔ جبکہ ترتیب مضامین بہت ضروری ہے۔ مناسب ہے کہ تقسیم کا معنی بیان کر دیا جائے۔ تقسیم کی دو قسم ہے۔ اول کلی کی تقسیم اس کی جزئیات کی طرف، اس صورت میں مقسم کا اپنی اقسام میں صادق آنا ضروری ہے اسلئے کلی کی ہر ایک جزئی پر کلی کا صادق آنا ضروری ہے۔ جیسے انسان کلی ہے اسکی تقسیم زید بکر عمر وغیرہ تمام جزئیات پر انسان ضرور صادق آئے گا۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ کلی کی تقسیم جزئی طرف ہو۔ اس صورت میں کلی اپنے ہر ہر فرد پر الگ الگ صادق نہیں ہوتا بلکہ تمام جز کے مجموعہ پر صادق آئے گا۔

قولہ اذۃ للعلوم: کیونکہ منطق علم طبیسی اور علم الہی دونوں کے لئے آلہ ہے اور قاعدہ ہے کہ آلہ ذوالکم سے مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے طبیسی کو مقدم کیا ہے۔ وجہ تقدیم ایک اور ہے وہ یہ کہ طبیسی مادیات میں سے ہے اور محسوس ہوتی ہے اور محسوسات کا سمجھنا آسان ہے۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اسلئے طبیسی کو مقدم کیا اور الہی کو موخر کیا ہے۔

قولہ اعرض عن الحکمتہ الریاضیہ: مصنف (ماتن) نے حکمت کی چھ قسم میں صرف دو کو بیان کیا ہے یا قی کو بیان نہیں کیا، حکمت غلی کی تینوں قسم، اور حکمت ریاضی ان چاروں کو بیان نہیں کیا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے حکمت غلی کو اسلئے ترک دیا کہ اسلام نے پوری تفصیل کے ساتھ اسکو بیان کر ہی دیا ہے مزید بیان کی حاجت نہیں رہی۔ اور حکمت ریاضیہ کو ترک کرنے کی وجہ شارح نے یہ بیان کیا کہ اس کی بیشتر بحث امور مہموہ پر ہے جس کے پڑھنے سے دہم میں اضافہ کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اچھی چیز نہیں ہے۔ قوت راہمد وسط داغ میں ایک قوت ہے جس سے جزئیات

ادراک ہوتا ہے۔

قولہ دواثر۔ دائرہ کی جمع ہے ایک سطح ہر تپے جس کو ایک گول خط گھیرتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے۔ سطح کو ایک خط اس طرح احاطہ کرے کہ اس دائرہ کے وسط میں اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطہ سے محیط کی طرف کھینچا جائے تو جتنے خطوط کھینچے جائیں سب آپس میں ایک دوسرے کے برابر ہوں جیسے  $\odot$  اس دائرہ کے وسط میں نقطہ ہے۔ اور نقطہ سے خطوط محیط کی طرف کھینچے گئے ہیں جو سب کے سب برابر ہیں۔ نیز خط محیط کو بھی دائرہ کہتے ہیں۔

وفیه بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجودا في نفس الامر و يخترعه لوههم فلا نسلم ابتداء الرياضی علیها اذ لا شئ ان الحركة اذا تحركت علی مرکزها فلا بد ان يفرض فیها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط وتكون الحركة علیها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبیها دوائر صغار متوازية لهما تكون الحركة علیها بطيئة بالقياس اليها بطور متفاوتا جدا فنها اقرب الی القطب يكون ابدا متاوها اقرب الی المنطقة فلهذا و امثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنهما امور موهومة متخیلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه الهمم كانياب الاعمال.

ترجمہ

ادراک میں بحث ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے امور جو ہر مرد سے وہ امور مراد لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہ ہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو ہم ظم ریاضی کی بنا دے ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ اگر جب اپنے مرکز پر حرکت کرے گا تو ضروری ہے کہ اس (کرہ) میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں کہ ان دونوں (نقطوں) کو بالکل حرکت نہ ہو۔ اور وہ (دونوں نقطے) قطبین ہیں ان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا جاتا ہے۔ (اور یہ بھی ممکن ہے کہ) ان دونوں کے (نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریع ہوگی۔ (اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریع ہوگی) اس کو منطقة کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس (دائرہ عظیمہ) کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں تو ان دائرہ صغار کی حرکت نسبت بطی (سست) ہوگی بمقابلہ منطقة کے اور تفاوت واضح کھلا ہوا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب ہوگا اس کی حرکت بہت زیادہ سست اور بطی ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقة کے قریب ہوگا۔

2

2

رکھو اس دائرہ کی حرکت سریل ہوگی۔ آپس یہ اور ان بھی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور ہر وہ ہیں جو صحیح فیصل ہیں۔ اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی غرض سیر مشاہدات دیتی ہے۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض وہم نے گھڑ لیا ہو۔ جیسے موت کے دانت۔

تشریح | قولہ دائرۃ بہ ایک دائرہ بنائے اس پر مرکز قائم کر کے دو نقطہ بنائیے۔ پھر اس دائرہ کے وسط میں ایک خط کھینچئے۔ پھر کچھ بڑے دائرے بنائیے جو منطقہ کے قریب ہوں اور کچھ دائرے قطبین کے قریب ہوں اور پھر اس کرہ کو حرکت دیجئے تو مندرجہ ذیل امور سامنے آئیں گے۔  
۱۔ منطقہ ٹھیک اسی وسط میں کھینچا جائے۔  
۲۔ مرکز میں دو نقطہ فرض کئے جائیں۔  
۳۔ کچھ دائرے منطقہ کے قریب کھینچے جائیں اور کچھ قطبین کے قریب۔  
۴۔ پھر اس کرہ کو حرکت دی جائے۔

۵۔ تو وہ دائرے جو منطقہ کے قریب ہوں گے ان میں حرکت تیز ہوگی۔  
۶۔ بلا جو دائرے قطبین کے قریب ہوں گے ان میں حرکت سست ہوگی۔  
۷۔ جو دائرہ منطقہ کے قریب ہے اس کو چوک مسافت زیادہ طے کرتی ہے اور جو دائرے قطبین سے قریب تر ہیں ان کو کم مسافت طے کرتی ہے اور وقت دونوں دائرے کا ایک ہی ہے۔ تو قاعدہ ہے کہ جب مسافت زائد اور وقت کم ہو تو حرکت سریل ہوگی اور مسافت کم ہوگی۔ اور وقت اتنا ہی ہو تو حرکت سست ہوگی۔  
قطبین کے ساکن ہونے میں اشکال ہے۔ حرکت کی نسبت سے مراد حرکت واضح و ظاہر کی تھی ہے۔ حرکت تو ہوتی ہے مگر وضعی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی قطبین کی حرکت اپنی جگہ میں برقرار رہتے ہوئے ہوتی ہے۔ قطبین ساکن نہیں ہوتے در نہ حرکت دسکون کا اجماعاً شئی راہ میں لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

و ان اراد بہما مالا یکنون موجودا فی الخارج و ان کان موجودا فی نفس الامر فلا نسلم ان الابتداء علیہا یصلح علۃ للاغراض کیف و ینضبط بہا احوال الحركات من السرعة و البطو و الجهة علی الوجه المحسوس و المرصود بالالات الرصدیة دینکشف بہا احکام الافلاك و الارض و ما فیہما من دقائق الحکمة و عجائب العظمة بحیث یتحیر الواقف علیہا فی عظمتہ مبدعہا قائلاربتنا ما خلقت هذا باطلا۔

ترجمہ :- اور اگر اس کے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں

قریم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی ہونا اعراض کی علت بن سکتا ہے۔ اور یہ کہنے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال مستور اور تیز ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں مفسرین پر اور مرصود طریقہ پر آلاتِ رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور نظرت کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونے والا شخص ان کے پیدا کرنے والے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے۔ اے ہمارے رب تجھے ان کو بلا وجہ نہیں پیدا کیا ہے۔

ومعنی کون الشیء موجوداً فی نفس الامر انه موجود فی نفسه فالامر هو الشیء و محصله ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بین طلوع الشمس ووجود النهار متحققة فی حد ذاتها سواء وجد فارض او لم یوجد اصلاً سواء فرضها او لم یفرضها قطعاً ونفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فکل موجود فی الخارج موجود فی نفس الامر بلا عکس کئی ومن الذهن من وجه لا مکان ملاحظۃ الکواکب کز وجبة الحسۃ فتکون موجودة فی الذهن فی نفس الامر ومثلها یسمی ذهنیاً فرضیاً وندجیۃ الاربعة موجودة فیہما ومثلها یسمی ذهنیاً حقیقیاً ولها نسجت عناکب النیان علی القسم الاوّل ما کان مشهوراً واصرار کان لم یکن مثیلاً مذکوراً فاقصود علی شرح القسمین الاخرین معرضاً فی اکثر المباحث عما یرد علی الشارحین ربنا افصح بیننا و بین قوماً بالحق و انت خیر الفاعلین ۔

## ترجمہ

اور معنی ہے کہ ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفسہ موجود ہے پس امر کے معنی میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً طلوعِ شمس اور وجودِ نهار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے گواہ کوئی فرض کرے والا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کئی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ۔ کیونکہ ذہن میں کواکب کا لیا کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے ختمہ کا جوڑا ہونا۔ لہذا کواکب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرضی کہا جاتا ہے۔ اور چار کے عدد کا روح ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذاتی دونوں میں پایا جاتا ہے۔



یہ مادہ اجتماعی کی مثال ہوئی) اور ان بیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے۔ مصنف تمہیداً غرض بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کے حکمے ہیں: صرف دو قسموں (طبیعی، الہی) کی شرح کہنے پر کیوں اکتفا کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

اور جبکہ انسان کی معذریوں نے قسم اول (مخلوق) پر جالاقان دیا تو مشہور نہیں رہی۔ اور ایسی ہو گئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کہنے پر اکتفا کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعتراض کیا ہے۔

رُتبتنا افتح بیننا الخ :- اے ہمارے رب فیصلہ فرما ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا۔ اور تو بہترین فیصلہ فرمائے والا ہے۔

**تشریح** | تو لا سواد و بدر غرض الخ :- یعنی جن دو چیزوں کے درمیان لازم کا علاقہ پایا جاتا ہے وہاں سنی اول کے وجود کے ساتھ خفی ثانی کا وجود ہو جاتا ہے کسی تیسری علت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح طلوع شمس و جو نہار کے لئے علت ہے۔ لہذا جب بھی طلوع شمس ہوگا تو جو نہار بھی پایا جائے گا۔ اس میں تعلق ناجائز ہے۔ تو لا نفس الامر الممن الخ :- اس جگہ شارح میبذی وجود کی قسمیں اور ان کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ خارج خاص اور نفس الامر عام ہے۔ لہذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

## القسم الثاني في الطبیعیات

قیل ای فی مباحث الاجسام الطبیعیة اقول الادنی ان یفسر مباحث الحکمة الطبیعیة  
 وذلک تقول مباحث الاجسام الطبیعیة هی بعینها مباحث الحکمة الطبیعیة لان  
 الجسم الطبیعی موضوعها فالمال واحد فمواجه اولویة ما ذكرت فاقول لان سلم ان المال  
 واحد فان موضوع الحکمة الطبیعیة هو الجسم الطبیعی من حیث یستعد للحركة والمسکون  
 لا مطلقاً فلیست مباحث الاجسام الطبیعیة مطلقاً هی مباحث الحکمة الطبیعیة بل من  
 الحیثیة المذکورة ولا دلالة للفظ الطبیعیات علی تلك الحیثیة۔

**ترجمہ** | دوسری قسم طبیعیات کے بیان میں ہے۔ کہا گیا ہے۔ یعنی اجسام طبیعیہ کے بیان میں۔ میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ حکمت طبیعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبیعیہ کے مباحث

بعینہ حکمتِ طبیعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسمِ طبیعی اس کا موضوع ہے پس انجام ایک ایک ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے ادنیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے۔ میں جو ابد و ننگا کا انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمتِ طبیعیہ کا موضوع جسمِ طبیعی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں۔ پس مطلقاً اجسامِ طبیعیہ کے مباحث حکمتِ طبیعیہ کے مباحث نہیں ہیں۔ بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔

**تشریح** حکمت کی دو قسم ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔ حکمتِ طبیعی، حکمتِ الہی، اور حکمتِ طبیعی کا موضوع جسمِ طبیعی ہے مگر اس میں حیثیت کی قید ہے۔ یعنی جسمِ طبیعی اس حیثیت سے کہ وہ حرکت و سکون کی استعداد رکھتا ہے۔ مطلقاً جسمِ طبیعی اس کا موضوع نہیں ہے۔ مثلاً جسمِ طبیعی کا ممکن ہونا، موجود ہونا، حادث ہونا وغیرہ۔ تو ان امور سے قسم ثانی میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ مرن اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جسمِ طبیعی میں حرکت و سکون کی استعداد پائی جاتی ہے اور حکمتِ طبیعی میں جسمِ طبیعی کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ مثلاً اس میں حرکت و سکون کی استعداد ہے۔ نیز جسم کا مرکب ہونا۔ تناسلی و غیر تناسلی ہونا وغیرہ احوال سے بحث کی جاتی ہے۔

وان سلمنا فلا شکی ان مقصود المصنیان ان القسم الثاني في الحكمة الطبيعية واذا امكن حمل كلامه على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه ادلى من حمله على ما يؤول اليه وايضا يجب حمل الالهيات فيما ياتي من قوله والقسم الثالث في الالهيات على مباحث الحكمة الالهية قطعاً فحمل الطبعيات التي هي نظيرها على ما ذكرناه ادلى ليطابق النظيران.

**ترجمہ** اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصد اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمتِ طبیعی کے بیان میں ہے۔ پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصد پر حمل کرنا ممکن ہے تو اس پر حمل کرنا ادنیٰ ہے انجام پر حمل کرنے سے (جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز آئندہ بحث میں مصنف نے فرمایا۔ والقسم الثالث في الالهيات " حکمتِ الہی کے مباحث میں قطعاً واجب ہے۔ پس طبیعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ماذکرنا پر حمل کرنا ادنیٰ ہے تاکہ دونوں مطابق ہو جائیں۔

**تشریح** قولہ فحملہ ادلی برمیبذی کا اپنا تفسیر کو ادلی اور سید شریف کی توجیہ کو غیر ادلی کہنے پر یعنی لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جب دلائل تاویلوں کا مفاد ایک ہے تو بے شک شارح کی رائے درست ہے۔ مگر دوسری تفسیر دو مزید فائزے پر دلالت کرتی ہے

اول یہ کہ سید شریف کی تاویل سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع ذو طبیعت ہے۔ دوسرا نادرہ یہ ہے کہ یہ تفسیر فن کے مقاصد اور موضوع و دلائل ہر دال ہے۔ بخلاف میبذی کی تفسیر کے کہ اس سے صرت ایک نادرہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس سے صرت مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہذا سید شریف کی تفسیر ادنیٰ ہونا چاہیے۔

قولہ عمل الالہیات :- یعنی فن ثلاث الہیات کا ماننے سے جو عنوان قائم کیا ہے۔ اس کی تفسیر مباحث الہکۃ الالہیہ سے کرنا ضروری ہے ذکر مباحث الاجسام الالہیہ سے۔ کیوں کہ وہاں اجسام کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ لہذا جب یہ طے ہے کہ الہیات میں تفسیر مباحث الہکۃ الالہیہ کا کرنا ضروری ہے تو دونوں قسم میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے مذکورہ عنوان کی تفسیر القسم الثانی فی مباحث الہکۃ الطبیعیہ سے کی جائے۔

و ذکر ان الجسم الطبیعی جوہر قابل للانقسام فی الجهات الثلاث اقول فیہ نظر لانہما ان ارادوا القابل بالذات فلا یصدق هذا التعریف علی مشی من افراد المعنوی لان القابل بالذات للانقسام فی الجهات الثلاث منحصراً الجسم التعليمی ای الکمر القائل بالجسم الطبیعی الساری فیہ فی الجهات الثلاث وقد صرحوا بذالک وان ارادوا القابل فی الجملة یصدق التعریف علی کل من المہیولی ذالصورۃ ایضاً۔

**ترجمہ** اور فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جو ہر ہے جو تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرّف کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں سرایت کرے ہوئے رہے اور حکماء نے ایک صراحت بھی کیا ہے اور اگر قابل سے فی الجملہ قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہر اولیٰ اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔

**تشریح** قولہ ذکر دالہ یہ جسم طبعی کی اصطلاحی تعریف ہے اور جہات ثلاثہ سے طول، عرض، عمق مراد ہے۔ قولہ وقد مر حواہ۔ یعنی فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کر دیا کہ تقسیم کا قبول کرنا بلا واسطہ جسم طبعی ہی میں منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی جسم میں پائی جاتی ہے۔ اس پر تقسیم بالذات طاری ہوتی ہے۔ قولہ القابل فی الجملة :- یعنی خواہ بالذات تقسیم ہو یا بلا واسطہ سب اس میں داخل ہے تو اس تعریف میں یہ اولیٰ اور صورت جسم سب داخل ہوں گے جسم طبعی کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔ لہذا تعریف دخول غیر سے

ماغ نہیں رہی جب اس کا جاس ماغ ہونا ضروری ہے۔ شارح نے یہاں غلامی پر رد کیا ہے اور آئندہ بھی کرتے رہیں گے۔

## وہو مرتب علی ثلاثة فنون

لان الاجسام منحصرة فی الفلکیات و العنصریات و البحث اما عن احوال عامة لهما  
او خاصة باحد منهما الفز الاول فیما یعم الاجسام ای الطبیعیة و هی المتبادرة عند  
الاطلاق الی الفهم و اکثرهم علی ان اطلاق الجسم علی الطبیعی و التعلیمی بالاشتراك  
اللفظی و قد یقل ان الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة فان كان جوهره ا فطبیعی و ان  
كان عرضا فتعلیمی و هو مشتق علی عشرة فصول. فصل فی ابطل الجن و الذی لا یتجزئی  
و یقال له الجوهر الفز و ایضا و هو جوهر ذو وضع لا یقبل القسمة مطلقا لا قطعاً و  
لا کسراً و لا وهما و لا فرضاً و القسمة الوهنية ما هو بحسب التوهم جزئیا و  
الفرضية ما هو بحسب فرض العقل کلیاً فان قلت لا حاجة الی اقامة الدلیل علی بطلان  
هذا الامر اذ لا یتصور شیء لا یمکن للعقل فرض قسمته غایة ما فی الباب ان یمکن  
المفروض محالاً قلت المراد من انه لا یقبل القسمة الفرضية ان العقل لا یجزئ  
القسمة فیه لا انه لا یقدر علی تقدير قسمته و لا شئ انه صالح للنزاع۔

## ترجمہ

اور قسم ثانی تین فنون پر مشتمل ہے۔ اس لئے کہ اجسام فلکیات اور عنصریات  
پر منقسم ہے۔ اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی۔  
یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلا جن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام  
اجسام کو یعنی طبیعت کو۔ اور بھی معنی اجسام کو مطلق ہونے پر ذہن میں آتا ہے۔ اور اکثر فلاسفہ اجسام  
کا اطلاق طبعی اور تعلیمی دونوں پر اشتراک لفظی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور کہیں کہا جاتا ہے کہ جسم  
وہ ہے جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابل جوہر ہے تو جسم طبعی ہے۔ اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی  
ہے اور جن اول و سئل فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزو لا تجزئ کے ابطل میں۔ اور اس کو جو ہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزو لا تجزئ  
ایسا جوہر ہے جو ذو وضع ہے۔ یعنی اشارہ حسبہ کو قبول کرنے والا ہے۔ اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا،  
دکھاتے کہ نہ تو وہ میں نہ فرض میں۔ اور وہی تقسیم ہے کہ جزئیات پر وہم کی مدد سے ہونا اور فرضی  
تقسیم ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔

پس اگر تم اعتراض کر دو کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دیے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض کیا جائیگا اس میں محال لازم آئے گا۔

تو میں جواب دوں گا کہ "انہ لا یقبل العشرۃ" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محل نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قوله ثلاثۃ فنون (۱۱) وہ امور جو اجسام طبعیہ کو عام ہے۔

(۱۲) وہ امور جن کا تعلق فلکیات سے ہے۔

**تشریح**

(۱۳) وہ امور جو عنصریات میں پائے جاتے ہیں۔

قوله عامۃ لہما :- جیسے شکل کا ہونا۔ اجزاء کی تقسیم کا ہونا، تقسیم کا غیر متناہی ہونا وغیرہ۔  
قوله المتبادر :- یعنی جب جسم مطلقاً بولا جاتا ہے تو جسم کا اطلاق جسم طبعی پر ہوتا ہے۔ اور یہی معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہی ہے۔ وہ جسم کا اطلاق جسم نفسی پر تودہ جائزاً بولا جاتا ہے۔

قوله قد یقال :- گویا اس قول کی بنیاد پر جسم کے لئے بالفعل الابدی خلاصہ کا پایا جانا ضروری

ہے۔

قوله جزو لا تجزئ :- اس جزو کا جزو لا تجزئ نام مشکین نے رکھا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جزو لا تجزئ کا وجود ہے مگر فلاسفہ اس جزو کو باطل مانتے ہیں۔

قوله الجوہر الفرد :- جو ہر فرد نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی جسم کا جزو نہیں ہوتا۔ حکماء اس کو جو ہر فرد کہتے ہیں۔

قوله لا قطع :- تقسیم قطعی وہ تقسیم ہے جس میں کسی دھار دار آلے سے شئی کو ٹکڑے ٹکڑے کر جائیں تقسیم کسری وہ تقسیم ہے جو طاقت کے زور پر شئی کو ٹوڑ دیا جائے۔ جیسے سوکھی لکڑی کو توڑ دیں یا اینٹ پر اینٹ مار کر دو ٹکڑے کر دیں۔ یہ سب تقسیم کسری ہے۔

قوله العشرۃ الوہمۃ :- یعنی تقسیم دہی کا خارجی وجوہ یہی نہیں۔ بلکہ قوت داہم نے ذہن میں ایک چیز کے دو ٹکڑے کرتی ہے۔ اور یہ جزئی ہوتی ہے۔ یعنی کسی ایک جزو کا دہم تصور کرتا ہے اور پھر دہم ہی میں اس کو تقسیم کرتا ہے۔

قوله العشرۃ الفرضیۃ :- اور صورت یہ ہے کہ عقل ایک چیز فرض کر لیتی ہے۔ اس کی تنصیف کی گئی تو دو نصف ہوا۔ پھر نصف کی تنصیف کیا تو دو نصف ہوا۔ دیکھنا۔ اس سلسلہ تقسیم کو فرضی کہتے ہیں

قولہ قات قتت: یعنی یہ ممکن ہے کہ عقل ہر شے کی تقسیم عقلی فرض کر سکتی ہے۔ اس کی دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز جب فرض کرنا ہی ٹھہرا تو عقل تو محالات کو بھی فرض کر سکتی ہے ہذا فرض کر لینے سے اس کا واقعی اور نفس الامری ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ فایہ ما فی الباب: یعنی جو تقسیم فرض کیا گیا ہے وہ محال ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً عقل فرض کرے کہ بارخ زودج ہے۔ دونوں میں بلا تقسیم ہو جاتا ہے، یا فرض کرے کہ انسان جامد ہے تو یہ فرض کرنا ممکن ہے مگر اس کا نفس کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ لا مانع: ہذا تقسیم مراد نہیں جس کا فرض کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ عقل کے لئے تو ممکن ہو لیکن اس کو ممکن نہ مانتی ہو لہذا ایسا جزو لا تجزئی ممکن ہے۔

لانہا لو فرضنا جزئین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعا عن تلاقی الطرفين او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعا لکانت الاجزاء امتدادا خلتا و... تن داخل الجواہر ای دخول بعضها فی حیز۔ - بعض آخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم محال بالبداهۃ،

ترجمہ

اس لئے کہ اگر دو جزو کے درمیان ایک جزو فرض کریں تو یا تو جزو وسط طرفین کے تلاقی سے مانع ہو گیا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہوگا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ اور جو اہر کا تداخل، یعنی بعض اجزاء کا دوسرے بعض کے جزو میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں۔ یہ بدیہ محال ہے۔

تشریح

قولہ الوضیع فالجحد: وضع اشارہ حسی کو کہتے ہیں۔ اور حجم نام ہے جسم کے موٹاپے کا۔ دونوں اس طرح آپس میں مل جائیں کہ ملنے سے قبل جس طرح اشارہ ایک تھا اسی ہی بعد میں دونوں کی طرف اشارہ ایک ہی رہے یہ بدیہ محال ہے۔ کیونکہ جب دو مقداریں مل جائیں گی تو لامحالہ تعداد بھی بڑھ جائے گی۔ اور اس کے حجم میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایک ابرخ کے لیے چوڑے دو ٹکڑے کا حجم ہو۔ دونوں ملا کر ایک کر دیا جائے تو دونوں کی مقدار بڑھ جائے گی، تداخل۔ جو اہر ایک دوسرے سے مل بھی جائیں۔ اور حجم حسب سابق باقی رہے ضروری ہے اس لئے مدخل جو اہر میں محال ہے۔

وايضا فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هذا خلف فثبت



کو نہ مانغا من تلاتہ ما فباہ یلاقی الوسط احد الطرفين غیر ما بہ یلاقی الطرف الآخر فینقسم، لا یقال هذا یستلزم ان یکون لہ نہایتان ویجوز ان یکون لشی واحد غیر منقسم فی ذاتہ نہایتان ہما عرضان حالان فیہ لانا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحد بحسب الاشارة فیہ یكون الاشارة الى احد لہما عین الاشارة الى الاخری فیلزم تلاقی الطرفين وان کانتا حالتین فی محلین متمایزین بحسب الاشارة فیلزم الانقسام ولو ہما اذ یکن حینئذ ان یتوہم فیہ شیء دون شیء کما یشہد بہ البطلان

**ترجمہ**

اور نیز پس باقی رہے گا ہی نہیں کوئی جزر وسط اور طرف، حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کر لیا ہے پس دونوں جزر کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہو گیا پس جزر وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزر سے ملا ہے۔ پس جزر وسط منقسم ہو گیا۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آئے گا جب کہ اس جزر وسط کے لئے دو نہایتیں ہوں، اور جائز ہے کہ شیء واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لئے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزر میں حلول کر گئی ہوں اس لئے کہ ہم جواب دیں گے، کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کر کے بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے گا۔ پس طرفین کا تلاقی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئے گا خواہ وہما ہی ہو اس وجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں یہ ہے اور یہ نہیں ہے" کا گمان کیا جاسکے جیسا کہ بد امت اس کی شاہد ہے۔

**شرح**

قولہ وسط و طوف : یعنی کم از کم تین جزر فرض کئے گئے تھے، ایک وسط، ایک جزر ایک طرف پر اور دوسرا دوسرے طرف پر۔ اس طرح ہر مجموعہ تین جزر کا ہو گیا تھا اور تداخل ہو جانے کی صورت میں درمیان اور کنارہ بالکل ختم ہو جائے گا۔

قولہ مانغا من تلاتہ ما فباہ : یعنی یہ ثابت ہوا کہ جزر وسط جب تک وسط میں ہے دونوں طرف ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے۔ وسط ملنے سے مانع ہو گا۔

قولہ فینقسم : حالانکہ یہ وہ جزر ہیں جن کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ اس کو اگر دلیل کہا جائے تو یادداشت کے لئے آسانی ہوگی۔ گویا جزر لای تجزی کو باطل کرنے کی پہلی دلیل وسط ہے

قولہ عرضان حالان : جسم جس حد پر ختم ہوتا ہے اس کو حد انہما اور طرف سے تعبیر کرتے ہیں لہذا کنارہ اور جسم ایک ہی چیز برائے۔ کیونکہ متہار شے کا نام شے کا کنارہ ہے۔ اس نے جانب اور کنارہ یا طرف

کے سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ بہترین نے تاثر دیا ہے کہ شے کوئی غصہ غیر منقسم ہے مگر اس کے طرفین خارج سے اگر اس میں داخل ہو گئے ہیں۔ ایک طرف دوسرے جز سے دوسرا طرف تیسرے جز سے ملائی ہو جائے تو تلاقٰی طرفین بھی ہے اور وسط مانع بھی ہے۔ اور غیر منقسم بھی ہے کیونکہ تلاقٰی ہونے والے تو اس کے اعراف ہیں۔ اعراف میں دو ہیں، ایک عرض ایک جز سے اور دوسرا عرض دوسرے جز سے مل رہا ہے تو جز کا انقسام لازم نہیں آ رہا ہے۔

قولہ لانا نقول: حاصل یہ کہ دو اطراف مل واحد میں جب حلول کریں گے تو دونوں طرف تلاقٰی ہو جائیں گے اور اتحاد اشارہ بھی پایا جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔  
قولہ بعد اذ احاطتہ: یعنی جدا ہوتے ہیں کہ انسان ایسے موقع پر وہم کر لیتا ہے کہ یہ حصہ اور یہ حصہ اور وہ حصہ اور یہ اور جب اور ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا نام غیریت ہے۔ پس جب غیریت ثابت ہو گئی تو خواہ وہاں ہی صحیح تقسیم لازم آجائے گی۔ حالانکہ تم نے جز کو غیر منقسم فرض کیا تھا۔

ولانا لفرضنا جزء علی ملتقى جزئين فاما ان يلاقى واحدا منها فقط او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا او واحدا منهما وبعضا من الآخر والاول محال و  
اللام يكن على الملتقى فتعين احد القسمين الاخيرين بل احد الاقسام  
الآخر فيلزم اى انقسام ما على الملتقى او الكل او على الملتقى واحد الجزئين  
لا محالة

ترجمہ

اور اس لئے کہ اگر ہم ایک جز کو دوسروں کے ملتی پر فرض کریں پس یا وہ جز کسی ایک سے تلاقٰی ہو گا صرف، یا دونوں۔ مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے کچھ حصے یا کسی ایک کے پورے جز سے اور دوسرے کے بعض سے تلاقٰی ہو گا اور پہلے ت محال ہے وہ ملتی پر ہونا باطل ہو جائے گا تو اخیر میں سے ایک کوئی صورت متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے، یا کھلی کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جز ملتی پر واقع ہے اس کی تقسیم لازم آتی ہے یا کھلی یا اس جز کی جو ملتی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے تلاقٰی ہو۔

ترجمہ

قولہ علی الملتقى: جس جگہ دو چیزیں مل جائیں اسے ملتی کہتے ہیں اس کی کئی صورت ہے۔ تین قسم میں بیان کیا ہے۔ ایک صورت شارح نے ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ ملتی پر تیسرا جز دونوں مل رہا ہے۔ دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں کے بعض سے ملائی ہے۔ چہارم ایک جز کے پورے سے اور دوسرے جز کے بعض سے ملائی ہو۔  
قولہ لا محالة: یعنی اس جز کا منقسم ہونا ثابت ہو گیا جو ملتی پر ہے یا کھلی پر ہے یا وہ حصہ کا

بعض حصہ ملتی پر اور بعض حصہ اعداد الجزین پر واقع ہے کیونکہ جزو ثنائت کا وہ حصہ جو ملتی پر واقع ہے اس کا وہ حصہ جو ملاقی جزوؤں میں سے ایک سے مل رہا ہے وہ غیر ہے اس جانب کے جو ملاقی جزو دوسرے سے مل رہا ہے اور غیریت علامت تقسیم ہے لہذا جزو لا تجزئی میں تقسیم ثابت ہو گئی۔

بینی ان یعلم ان ہذین الدلیلین یدلان علی بطلان ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تجزئ وتحریرہا بان یقال لو امکن ترکیب الجسم منہا لامکن وقوع جزئ بین جزئین او علی ملتقما والتالی باطل لما فصل فکذا البطلان ولاد لالۃ لہما علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لثان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لامکن وقوع جزئ بین جزئین او علی ملتقما للاحتمال ان یقتضی نوعہ الامحصار فی فرد فعلی ہذا اناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکیب الجسم من الاجزاء التي لا تجزئ قول یمکن اقامۃ الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقما کما لا یمکن علی ذوی الافہام

## ترجمہ

اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لا تجزئی سے جسم کی ترکیب باطل ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزو کے درمیان واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتی پر ہونے پر اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اور اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے پس مقدم باطل ہو گیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہ وجود لا تجزئی کا وجود باطل ہے اس لئے کہ ہمارے لئے اجازت یہ نہیں کہ کہیں کہ فی نفسہ وجود لا تجزئی کا وجود ممکن ہو تا تو البتہ ممکن ہے۔ ایک جزو کا وہ جزوؤں کے درمیان یا ملتی پر ہونا ممکن ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزو لا تجزئی ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے۔ اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزئی کو قبول نہیں کرتے، میں کہتا ہوں کہ فی نفسہ جزو لا تجزئی۔۔۔ وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے باسی طور کہ وہ جزو دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتی پر جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے۔

قولہ بینی ان یعلم ان ہذین الدلیلین سے مراد اثبات ثابت ہوتا ہے کہ جسم کی ترکیب اجزاء لا تجزئی سے باطل ہے مگر یہ مسئلہ اب بھی دلیل کا محتاج ہے کہ فی نفسہ جزو لا تجزئی

## تشریح

بھی باطل ہے۔  
 قولہ لاحتمال: کیونکہ عقل امر محال۔۔ کو بھی فرض کر سکتی ہے لہذا یہ استمار بھی فرض کرینا ممکن ہے۔  
 کہ ایک ایسا جزو فرض کر لیا جائے جو اپنی نوعیت کا صرف جزو واحد ہے دوسرا کوئی نہیں ہے تو پھر ترکیب  
 کا سوال ہی نہیں پیدا ہو گا۔ اور جزو لا تجزئی کا وجود ثابت ہو گیا، جس کے وجود کو فلاسفہ تقسیم نہیں کرتے  
 قولہ فعلی هذا: ظاہر ہے کہ اس عنوان میں ارد مصنف کے بیان کردہ عنوان میں بڑا فرق ہے۔  
 مصنف کا عنوان جزو لا تجزئی کے بطلان کا ہے اور یہاں جسم کی ترکیب کا بطلان ثابت ہو رہا ہے۔  
 قولہ بان یفرض: یقیناً دونوں دلیلوں کوئی نفسیہ وجود جزو کے بطلان پر قائم ضرور کر دیا گیا ہے۔  
 مگر بحث جزو لا تجزئی کی ہے جو انتہائی باریک اندازہ سے بھی چھوٹا ہے کیونکہ اگر ذی مقدار ہو گا، تو  
 تقسیم قطعی اور کسری تو موجود ہی ہیں۔ تقسیم کر دیں گے لہذا جزو کافی باریک ہونا چاہیے۔ پھر غور فرمائیے  
 کہ اس کو دو جسم کے کچ میں قائم کرتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہو گا کہ دونوں جسم کی تلافی سے مانع ہے یا نہیں  
 وہ ذرہ بے مقدار جسم کی تلافی سے کیسے مانع ہو سکتا ہے۔ اس نے یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے  
 ناکافی ہے۔ میبذی کی توجیہ بے کار ہے۔ بہر حال دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا دعویٰ  
 باطل ہے۔

## فصل فی اثبات الہیولی

ولا حاجة الى اثبات الصورة الجسمية لانها هي الجوهر الممتد في الجهات  
 الثلاث ووجودها معلوم بالضرورة لكل جسم من حيث هو جسم فهو  
 مركب من جزئين اى جوهرين يحمل احدهما في الآخر وانما قلنا من  
 حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم  
 جزء اخر حالام الصورة الجسمية في الہیولی ویعنی صورۃ نوعیۃ و  
 سیجیئی بیانها

## فصل اثبات ہیولی کے بیان میں

اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات  
 میں ممتد ہے اور اس کا وجود جدا جہتہ معلوم ہے۔ اور ہم نے من حیث ہو جسم کہا ہے، کیونکہ فلاسفہ

جسم کے لئے۔ من حیث ہو نوع من انواع الجسم بحیث نوع کے ایک دوسرے جزو ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسم کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسم ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔

## تشریح

قولہ الہیونی : یہ دوسری فصل ہے جس میں ہیونی کا اثبات ہے۔ ہیونی ایک جوہر ہے جو عوارض جسم کو قبول کرتا ہے مثلاً اتصال، انفصال وغیرہ۔ ایک یہ

بھی تعریف ہے کہ ہیونی جو ہر سبط ہے جس کا وجود بالفعل قائم نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسم کے ساتھ اتصال نہ ہو۔ اسی طرح صورت جسم وہ جوہر ہے جو اپنے وجود میں ہیونی کا محتاج ہے۔

ہیونی ایک یونانی لفظ ہے، جس کا معنی مادہ اور اصل ہے۔

## تشریح

نوٹ دلا حاجت : یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جسم ہیونی اور صورت جسم سے مرکب ہے تو مصنف نے اثبات ہیونی کیا اور اثبات صورت

جسم کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ اثبات صورت جسم کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسم کا وجود بدہشت معلوم ہے کیونکہ وہ ایسا جوہر ہے جو جسم میں تینوں حیات میں پھیلا ہوا ہوتا ہے

اور رب کو بدہشت معلوم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اثبات کے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔ قولہ من حیث ہو جسم : ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلاسفہ جسم کے اندر

تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسم، صورت نوعیہ۔ تو مصنف نے صرف ردی جزئیوں بیان فرمایا۔ اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہاں جسم کے اعتبار بحیثیت جسم کے مراد ہیں یعنی لا بشرطہ کے درجے میں جسم کا لحاظ کیا گیا ہے۔

قولہ وانما قلنا : اور جو جواب اجمالاً دیا گیا تھا یہاں پر شارح اس کی صراحت بیان فرما رہے ہیں کہ ہم نے اوپر من حیث ہو جسم کی قید اس لئے لگائی تھی تاکہ شایہ کے قول کا رد ہو جائے اس لئے

کہ وہ جسم میں ایک اور جزو مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جسم باعتبار نوع کے ایک اور جزو ہوتا ہے۔ جو صورت جسم کے ساتھ ہیونی میں حلول کرتا ہے اور اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آئندہ آئے گا۔ شایہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

آئندہ آئے گا۔ شایہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر واعتراض عليه بثلاثة وجوه الاول انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها الى ذات الموجود غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل يميز كلامها عن صاحبها بل لا اتحاد في الاشارة العقلية اصلا بخلاف الاشارة الحسية فانها تنتهي الى المحال والمحل الحسي بمقتضى

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں۔ اول مجرات کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ کیونکہ مجرات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ اور اشارہ عقلیہ مجرورات کی طرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے تو مجرور کے اعراض کی جانب کیا جاتا ہے ایسے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ہی نہیں پایا جاتا۔ برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل کی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہنچ جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ وقد يقال: اور چونکہ ایک جز کا دوسرے میں حلول کرنے کا بیان حلول کا معنی سمجھ لینے پر موقوف تھا ایسے شارح نے پہلے حلول کی تعریف بیان کیا۔ قولہ الاولہ: یعنی مجرورات جیسے عقول عشر اور نفوس مجرورہ میں علوم، شجاعت و سخاوت کا حلول ہوتا ہے یہ سب عرض ہیں اور عقول و نفوس مجرورہ جو اہر ہیں ان میں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ: لانہا لا یثار ایہا یعنی یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ صرف یہ اشارہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے مجرورات کی ذوات محسوس نہیں ہیں۔ اس لئے ان کی طرف اشارہ حسی نہیں کیا جاسکتا۔

جسم کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے اس کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ متکلمین کے نزدیک جسم جزر لا تجزئی سے مرکب ہے۔ اور مشائخہ کے نزدیک صرف دو جز سے، ہوتی اور صورت جیسہ۔ اشرافیہ کے نزدیک جسم کی ترکیب عرض اور جوہر سے ہوتی ہے۔

قولہ والاشارة العقلیة: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ سے عام اشارہ مراد ہے۔ خواہ تقدیری ہو یا حسی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صورت جیسہ کے حلول کے ضمن میں یہ تعریف بیان کی گئی۔ لہذا یہ خاص جوہر کے حلول کی تعریف ہے یعنی جو اہر مادہ کے مجرورات ان کی تعریف سے خارج ہیں۔ ان کی تعریف سے تفرق نہیں کیا گیا ہے

والثانی انه لا یصدق علی حلول الاطراف فی محالہا کحلول النقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارة الی الطرف غیر الاشارة الی ذی الطرف

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر



صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذوی طرف کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

## تشریح

قولہ الثانی: حلول کی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے اور عدم جامعیت کے اعتبار سے ہے کہ یہ تعریف ان اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی جو ان کے محل میں ہوتے ہیں۔ جیسے نقطہ جو خط کا طرف ہے خط میں حلول کرتا ہے۔ اور خط جو سطح کا طرف ہے سطح میں حلول کرتا ہے اور سطح جو جسم کا طرف ہے جسم میں حلول کرتا ہے۔ تو حلول کی تعریف مذکورہ حلول میں صادق نہیں آتی کیونکہ وہ اشارہ جسی جو طرف کی جانب ہوتا ہے وہ اس اشارہ جسی کے سوا ہوتا ہے جو ذی طرف کی جانب ہوتا ہے اس لئے کہ اگر نقطہ کی جانب اشارہ کریں گے تو وہ خط کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔ یہی خط کی طرف اشارہ کا حال ہے کہ سطح کی طرف نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اشارہ اتحاد نہیں ہے۔ حالانکہ اطراف اپنے محل پر حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو حلول پایا جاتا ہے مگر تعریف صادق نہیں آتی لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

الثالث انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن ان يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من ان الاشارة الى النقطة اشارة الى الخط الذي هي طرفه فان الاشارة الى الخط لا يجب ان تكون منطبقة عليه بل الاشارة اليه قد تكون امتدادا خطيا موهوفا أخذ من المشير منه بما الى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا النطبق طرفه على تلك النقطة من المشار اليه وقد تكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير ورسم سطحا النطبق طرفه على المشار اليه والفرق بين الاشارتين ان الاولى اشارة الى النقطة قصد ادا الى الخط تبعا والثانية بالعكس

## ترجمہ و

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں۔ جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملتی ہوں تو لازم آئے گا کہ یہ ملتی حال ہے ایک کا دوسرے میں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کی طرف اشارہ

شار کیا جاتا ہے جو کہ اس کا کنارہ ہے۔ اسلئے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہو جائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی ہو ہو مہوتا ہے جو شیر سے شروع ہو کر اس خط کے نقطہ پر پڑتی ہوتا ہے۔ گویا شیر سے نقطہ خارج ہوا اور اشارہ الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط ہو ہو مہوتا پیدا ہو گیا اس خط کا طرف اشارہ الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اس کی طرف سے اشارہ الیہ کے خط سے پس گویا شیر سے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنائی جس کی طرف اشارہ الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبنا ہے۔ اور دوسرا اس کے برعکس ہے

## تشریح

قولہ الثالث انہ یلزم: یعنی تلاقی کی صورت میں اتحاد اشارہ تو ہوتا ہے مگر ایک طرف کا دوسرے طرف میں حلول نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ حلول میں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محل اور محتاج الیہ ہو اور دوسرا محال اور محتاج ہو۔ اور اطراف متداخلة تلاقی قالی صورت میں ایک دوسرے میں حلول نہیں کرتے کیونکہ ایک دوسرے سے پختی ہوتا ہے محتاج نہیں ہوتا۔ قولہ یکن ان یجاب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرض کرو کہ ہم نے نقطہ کی جانب اشارہ کیا تو وہی اشارہ خط کی جانب بھی ہوتا ہے۔ تو اتحاد اشارہ چھپا یا گیا۔

قولہ خانہ الاشارة: یہاں سے اشارہ کی چند صورت بیان کرتے ہیں جن میں سے پہلی صورت یہ ہے جس میں شیر نقطہ ہے۔ درمیان میں اس نے ایک خط ہو ہو مہوتا بنایا اور اس کا کنارہ اشارہ الیہ خط کے نقطہ پر منطبق ہوا جس میں التباقی کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ نقطہ اشارہ الیہ قصداً ہے اور خط اشارہ الیہ تبنا ہے اور ایک ہی اشارہ سے دونوں طرف اشارہ ہو گیا۔ قولہ امتداد اسطیحا: یہ اشارہ کی قسم ہے۔ امتداد سطحی اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ شیر خط ہو تو وہ امتداد میں طول و عرض بنانا چاہئے گا اس لئے درمیان میں سطح ہو ہو مہوتا بن جائے گی۔

وکن الاشارة الى السطح قد تكون امتدادا خطيا منتہیا الى نقطة منه فتكون  
الاشارة الى تلك النقطة قصد ادا الى الخط والسطح تبعا وقد تكون امتدادا  
سطحيا ينطبق طرفه على خط من المشار الیه فيكون ذلك الخط مشارا الیه  
قصد اوبالذات والنقطة والسطح تبعا وبالعرض ، وقد تكون امتدادا جسميا  
ينطبق السطح الذی هو طرفه على السطح المشار الیه فيكون السطح مشارا الیه  
قصد اوالخط والنقطة تبعا ،

ترجمہ: اور ایسے ہی اشارہ سطح کی طرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اس کے نقطہ پر ختم

ہوتا ہے۔ پس اس نقطہ کی طرف اشارہ قصد ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعا ہوتا ہے۔ اور کسی امتداد سطحی ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف اشارہ کے خط پر منطبق ہو جاتی ہے پس یہ خط اشارہ قصد اور بالذات ہے اور نقطہ اور سطح اشارہ تبعا ہوتا ہے۔ اور کسی امتداد جسمی ہوتا ہے۔ اس سطح سے منطبق ہوتا ہے جو اس جسم کا طرف ہے اشارہ کی سطح پر سطح قصد اشارہ ہوتا ہے۔ اور خط اور نقطہ تبعا۔

قولہ قد تكون امتدادا سطحيا و سطحيا اشارہ کی سطحی ہوتا ہے۔ اس کی تین قسم ہے۔ اول یہ کہ کسی امتداد خطی ہوتا ہے جبکہ مشیر نقطہ ہو تو در بیان میں خط ہو گا بنائے گا۔ اور سطح کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔

قولہ امتدادا سطحيا: یہ دوسری قسم ہے۔ یعنی مشیر خط ہے اور در بیان میں طول عرض بنائے گا اس کو اشارہ نے امتداد سطحی کہا ہے

قولہ امتدادا جسميا: یہ تیسری قسم ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ اشارہ سطح سے کیا جائے تو در بیان میں طول عرض اور عمق تینوں بنائے گا۔ اس لئے اس کو امتداد جسمی کہا گیا ہے۔

چونکہ فلاسفہ نقطہ کا محلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں آتے ہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک نقطہ خط کا طرف اور خط سطح کا طرف اور سطح کا طرف ہوتا ہے اس لئے اس کو اشارہ بنا کر اتحاد اشارہ کی چند صورتیں اشارہ نے بیان کیا ہے۔ جو اوپر مذکور ہیں۔

وكن الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منتبه الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذي هو طرفه على خط من ذلك الجسم وامتداد جسمي ينطبق السطح الذي هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه وينفذ في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه انطباقا و هيبا و الحال في تعلق الاشارة قصد او تبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي هو هو م أخذ من المشير منتبه الى المشار اليه

ترجمہ و اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہو گا اور اس کے نقطہ پر منتہی ہو گا۔ یا امتداد سطحی ہو گا اور وہ خط منطبق ہو گا جو اس سطح کا طرف ہے اس جسم کے خط پر۔ یا امتداد جسمی ہو گا اور وہ سطح منطبق ہوگی جو اس جسم کا طرف ہے اور اشارہ جسم

کی سطح پر منطبق ہوگا یا اشارہ اطراف و جواب میں نافذ نہ جائے گا اس طرح ہر کہ مشرق کا ہر مشار الیہ کے جز پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق دیکھا ہوگا۔ اور حال اشارہ کے قصداً یا تہذیباً شفق ہونے میں اسی قیاس پر سے ہمساکہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کی طرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہوگا کہ اکثر محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں استداد خطی ہی اصل ہے اسلئے کہا گیا ہے کہ اشارہ جسہ استداد خطی ہوہم ہوتا ہے۔ جو مشرق سے شروع ہو کر مشار الیہ تک ختم ہوتا ہے

## تشریح

قوله وكن الاشارة الى الجسم: اس کی طرف بھی اشارہ کی گئی صورت ہے  
اول یہ کہ استداد خطی ہوگا۔ یعنی نقطہ مشرق ہوگا اور درمیان میں استداد خطی ہوہم ہوگا  
اور جسم مشار الیہ کے نقطہ سے اس کا انطباق ہوگا تو نقطہ قصداً مشار الیہ ہو۔ اور خط، سطح اور جسم مشار الیہ  
تبتا ہوں گے۔

قوله امتداد سطحی: یہ دوسرا اشارہ اس وقت ہوگا جبکہ مشرق خط ہوگا اور درمیان میں استداد سطحی  
ہوہم پیدا ہوگا۔ اور مشرق کے خط کا مشار الیہ کے خط سے انطباق ہوگا۔ لہذا خط کی طرف اشارہ قصداً ہوگا۔  
اور نقطہ، سطح و جسم مشار الیہ تبتا ہوں گے۔

قوله امتداد جسمی: یہ تیسری صورت ہے، اس وقت ہوگا جبکہ مشرق سطح ہے تو درمیان میں استداد  
جسمی ہوہم پیدا ہوگا اور سطح کا جسم سے انطباق ہوگا لہذا سطح کی طرف اشارہ قصداً اور بالذات ہوگا۔  
اور خط، نقطہ جسم کی طرف اشارہ تبتا ہوگا۔

قوله اوینفذ فی: یعنی یا تو مشرق مشار الیہ کے اطراف میں پیرست ہو جائے گا اور یہ صورت اس وقت  
ہو کہ مشار الیہ جسم لطیف ہو جیسے پانی، ہوا وغیرہ۔

قوله ان الاغلب: یعنی نقطہ مشرق ہوگا اور درمیان میں استداد خطی ہوہم پیدا ہوگا اور مشار الیہ کے نقطہ  
سے مشرق کے نقطہ کا انطباق ہوگا اور خط، سطح و جسم مشار الیہ ہوں۔

اقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا  
يكفي لحصول الحلول بل لابد له من الاختصاص وهو منتف في الاطراف  
المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن تحقق هذا لا شيء  
بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض بالنسبة الى موضوعه و

ترجمہ:۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اعتراض مذکورہ کا جواب

دیا جائے کہ شخص اتحاد اشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لئے، بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ ایسے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ جسے تحقق ہو بیحد جیسے کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور مروض کے۔

## شرح

قولہ الی موضوعہ: موضوع اس محل کا نام ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو اور حصول جسم فی المكان میں جسم میں حال ممکن اپنے وجود میں مکان کا یعنی محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور بعض نے مراحت بھی کیا ہے کہ حصول جسم فی المكان میں حلول نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول سے حصول علی وجہ الاحتیاج مراد ہے۔ مطلق حصول مراد نہیں ہے۔ اور جسم ممکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

وقیل معنی حلول الشی فی الشی ان یکون حاصلہ فیہ بحیث یتحد الاشارة الیہما تحقیقاً کما فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیراً کحلول العلوم فی المجردات، اقول فیہ نظر لانہم صرحوا بان الحال منحصراً فی الصورة واللون والمحل فی المادة والموضوع فلا یکون حصول الجسم فی المكان حلولا عند بل صرح بعضهم بہ وھذا التعریف علیہ اما اذا کان المكان ھو البعد المجرد عن المادة فظاہر واما اذا کان المكان السطح الباطن للجسم المحاوی المماس للسطح الظاہر من الجسم المحوی فلان الاشارة الی الجسم المحوی اشارة الی سطحہ وبالعکس والاشارة الی سطحہ اشارة الی السطح الذی ھو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتکون الاشارة الی کل من المتضمن والمكان اشارة الی الآخر

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ شے میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقاً جیسے کہ اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیراً جو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے تصریح کیا ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المكان ان کے نزدیک حلول نہیں ہونا چاہئے بلکہ بعض نے تو اس کی مراحت بھی کر دی ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اور ہر حال جب کہ مکان اگر بعد مجرد عن المادة کا نام ہو تو ظاہر ہے۔ اور مکان

جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اس لئے کہ جسم محوی کی طرف اشارہ بعینہ اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی۔ اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہ اس کی اس سطح کی طرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے کیونکہ وہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ ممکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

قولہ وقد قيل في ملول کی دوسری تعریف ہے جو میرک شاہ بخاری کی طرف منسوب ہے۔

**تشریح**

قولہ حلول الاعراض : یعنی سواد کی جانب اشارہ کرنے کے تو اسود کی طرف بھی ہو جائے گا۔

قولہ تحلول العلوم : یعنی کسی کے علم کی طرف اشارہ بعینہ اس عالم کی طرف ہوتا ہے۔

قولہ حصول الجسم في المكان : یہ ایک مثال ہے شارح کے اعتراض کی جس میں ایک شے کا حصول دوسری چیز میں ہے مگر اس کو کوئی فلسفی حلول نہیں کہتا لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔ قولہ البعد المجرد عن المادة : اس پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اشارہ جب جسم کی طرف کریں گے تو وہی اشارہ مکان مجرد عن المادة کی طرف بھی ہوگا۔

قولہ وبالعكس : یعنی جب اشارہ جسم حادی کی سطح باطن کی طرف ہوگا تو بعینہ وہی اشارہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف ہوگا۔

قولہ وبالعكس : یعنی اس سطح کی جانب اشارہ جو جسم محوی کا مکان ہے یعنی جسم حادی کی سطح باطن، بعینہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ان اعتراضات کی وجہ سے صاحب قبیل کی حلول کی تعریف دخول غیر کے مانع نہ ہونے کی وجہ سے ٹوٹ گئی۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهييات ان حلول الشئ في شئ ان يكون مختصا به ساريا فيه ويد عليه انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافا مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة۔

**ترجمہ**

اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شے کا شے میں ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو۔ اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر۔۔ اپنے میں، کیونکہ نقطہ مثلا سرایت

نہیں کرتا۔ اور نیز اضافات جیسے ابوت و نبوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے اس لئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزاء کو کہ یہ ابوت کا جز ہے۔

## تشریح

قولہ ظاہر کلام المصنف: ماتن کے جو ہر اور عن کے بیان میں حلول کی تعریف کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: کل موجود فلما ان یکون مختصا بشی سار یا ضیہ او

لا یکون فاذا کان هو القسم الاول یسوی الساری حالا ولسری فیہ محلا۔ ہر موجود یا تو کسی چیز کے ساتھ خاص ہوگا اور اس میں ساری ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا پس جب قسم اول ہو تو سرایت کرنیوالی شے کا نام حال اور جس میں سرایت کرے اس کو محل کہتے ہیں۔

قولہ حلول الاطراف: نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف ہے۔ اور نقطہ خط پر حلول کرتا مگر سرایت نہیں کرتا جس طرح فکر یا رنگ پانی میں سرایت کرتا ہے۔

قولہ الاضافات: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا بھنا دوسرے پر موقوف ہو یا ایک کا دوسرے پر وجود موقوف ہو۔ جیسے باپ یا بیٹا ہونا۔

تلامذہ یہ کہ شارح نے سرایت کی قید سے فائدہ اٹھا کر تعریف مذکورہ پر اعتراض کر دیا ہے کہ اضافات وغیرہ پر حلول پایا جاتا ہے۔ مگر سرایت نہیں ہے۔ لہذا اضافات تعریف سے خارج ہیں اس لئے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف مطلقاً نہیں ہے بلکہ مقررہ محل کے حلول کی ہے۔ لہذا اضافات و اطراف کے حلول اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ جو اہر نہیں ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے حلول طریائی کی نہیں ہے جب کہ اضافات اور اطراف کا حلول طریائی ہوتا ہے سریائی نہیں لہذا یہ سب خارج ہیں۔

وقد یقال المحلول هو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا للآخر والاخر ممنوعتا به والاوّل اعنی النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بدن البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا وکون الجسم ممنوعتا به بان یقال جسم ابیض ویرجع الی هذا ما قبل من ان المحلول اختصاص احد الشیئین بالآخر بحیث یکون الاول نعتا والثانی ممنوعتا وان لم تکن ما هیة ذلك الاختصاص معلومة لنا کاختصاص البیاض للجسم لا الجسم بالمکان،

اور کہا جاتا ہے کہ محلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لئے ممنوع ہو۔ اول یعنی

## ترجمہ

ناعت حال ہے اور ثانی یعنی سنوت محل ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تعلق نہ کرتا ہے کہ بیاض اس کی نعت ہو اور جسم اس کا سنوت ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم۔ اور بالآخر وہی اعتراض راجع ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اس طرح پر کہ اول نعت ہو اور ثانی سنوت ہو۔ اگرچہ اس اختصاص کی مابینیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا۔ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

## تشریح

قولہ جسم ابیض: اس مثال میں بیاض اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جس نے خاص جسم میں سفیدی پھیلانے کے لئے وہ جسم موصون بالبیاض ہو گیا اور نہ جسم ہونے کے ناطے سے جسم ریشہ بھی ہو سکتا تھا مگر سفید ہونے میں اسی خاص تعلق کا اثر ہے جس کی وجہ سے جسم کو سفید ہونا پڑا ہے۔

حلول کی یہ پانچویں تعریف شارح نے نقل کیا اس میں اور چوتھی تعریف میں فرق جو کچھ شارح اس کے بیان فرماتے ہیں۔

لان بین الفلک وکوکبہ والجسم ومکانہ تعلقا خاصا مصححا لان یقال فلک ملکوک وجسم متمکن کہا ان بین البیاض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان یقال جسم ابیض مع ان الکوکب غیر حال فی الفلک والمکان فی الجسم قطعا وانت تعلم انه اذا حمل الاختصاص علی مابینا لا یورد علیہ ذلک لاجتماع یمکتفون لاثباب حلول شئی فی شئی بمجرد التعلق، الناعت کہا سیمجی

## ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلک اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے فلک ملکوک اور جسم متمکن کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود کہ کوکب فلک میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن وہی حلول شئی فی شئی کو ثابت کرنے کے لئے صرف تعلق ناعت پر اکتفا کرتے ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

تشریح ۱۔ قولہ مہنا: شارح نے یہ فرمایا کہ انجام کے لحاظ سے چوتھی اور پانچویں تعریف



برابر ہیں مگر فرق یہ ہے کہ عے پانچویں تعریف کے الفاظ مختصر ہیں اس میں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے۔ عے اس تعریف میں اس بات کا اعتراف ہے کہ اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ عے اس تعریف میں اس کی مراحت ہے کہ حال کا تعلق محل کے ساتھ معلول میں وہی ہے جو جسم حاکم کا مکان کے ساتھ ہے۔ عے اس تعریف میں دور لازم نہیں آتا۔

قولہ علی ما بینا: باقی میں اختصاص کا معنی شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ اختصاص سے مراد یہ ہے کہ حال کا تحقق اپنے شخص کے اعتبار سے بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اور اعتراف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ ہوا کہ ذات کا وجود بغیر شخص کے نہ ہو سکے تو چونکہ کو ایک کا اپنے ملک کے ساتھ اسی طرح جسم کا اپنے مکان کے ساتھ بغیر شخص ہونے کے عقلی طور پر موجود ہونا ممکن ہے اسلئے اختصاص مذکور ان میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے یہ تعریف سے خارج ہیں البتہ ایک تعلق اور بھی ہے حوالت اور معلول کا تعلق ہے جس کی وجہ سے معلول کا تحقق بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معلول کی کوئی علت ہو سکتی ہیں بدیت ہی طور پر کیوں نہ ہو۔ تو ممکن ہے کہ معلول پایا جائے اور خاص علت نہ پائی جائے۔ اس لئے تعلق خاص کی بحث سے یہ بھی خارج ہے۔

قولہ لکنہم یکتفون: اس نے کہ انہوں نے جہاں علم و قدرت کا معلول نفس ناطقہ میں بیان کیا صرف اتنا ہی کہا ہے کہ یہ قول کہنا درست ہے کہ النفس عالمة، النفس قادرات۔

ویسمی المحل الہیولی الاولی والہادۃ وانما قیدنا الہیولی بالاولی لانہا قد یطلق علی الجسم الذی یتوکل منہ الجسم الآخر کقطع الخشب الستی توکل منہا السیر ویسمی ہیولی ثانیۃ والحال الصورۃ الجسمیۃ فان قلت انہم عدا و امباحث الہیولی والصورۃ من الالہی فلم ذکرہا البصنف ہرنا قلت لانہ سلت فی التعلیم مسلک المعلم الاول و قدما الطبیعی علی الالہی لہما

ترجمہ

اور محل کا نام ہیولی اولی اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ قید کر دیا اسلئے کہ ہیولی کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے کٹری کے تخت کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں۔ اور حال کو صورت جسم کہہ جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراف کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو الہی میں سے شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تصیم کے

## تشریح

بارے میں مصنف نے صم اول کا طریقہ اختیار کیا ہے جب کہ گند چکا۔  
 قولہ حیوانی و حیوانی کے اور بھی نام ہیں، عنصر، موضوع، اسطقس، اور تمام کی گ  
 یہ ہے کہ عمل بہ سنت حال کے اصل ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کنورہ کے لئے اصل ہے  
 نہ کہ تینوں نقطہ بمعنی اصل ہیں لہذا حیوانی اولیٰ تو یہ ہوا۔ اور ثانیہ غے کے اجزاء ترکیبہ کو کہتے ہیں  
 کہ جن سے فکر غے موجود ہوتی ہے۔

قولہ صورة جسمیة جسم من حیث ہو جسم کا جزر صورت جسم ہوتا ہے۔ اس کو طبیعت مقدار  
 جو ہر متصل، امر متدا، جو ہر متدا بھی کہتے ہیں۔

قولہ قدم الطبیعی یعنی ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوتی ہے۔ نیز موسومات اور مادیات کا بھنا  
 آسان ہے بتدی کے لئے۔ اور مجرد کا سمجھنا دشوار ہے اسلئے اولاً آسان بحث کو بیان کیا۔ نیز یہاں  
 حیوانی اور صورت جسمہ کو بیان کر دینے سے موضوع کی تحقیق دل نشیں انداز میں ہوگی۔ تاکہ طالب  
 کو بصیرت تامہ حاصل ہو جائے۔

ولما كان موضوع الطبيعى الجسم الطبيعى المتألف عن الحيوانى والصورة  
 فادرس تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية الموضوع وتوضيحها وانها  
 قدم ابطال الجزء الذى لا يتجزئ عليها لتوقفها عليها وذكر صاحب  
 المباحثات لتوجيه ان تلك المباحث من الاكراهى ان الاحوال المتناكزة  
 فيها لا تحتاج الى الماداة فى التعقل والوجود فان البحث هناك اما عن  
 وجود الماداة والصورة او عن تلافزها وتخصها ولكل من ذلك عنى  
 عن الماداة

## ترجمہ

اور جب کہ طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے جو حیوانی اور صورت جسمہ سے مرکب ہے  
 تو ان مباحث کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت  
 کے لئے۔ اور مصنف کے جزر لای تجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر  
 موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الہی میں ہونے کی وجہ بیان کیا ہے کہ یہ  
 جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں۔ اسلئے کہ بحث  
 وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تخص سے۔ اور ان میں سے ہر ایک  
 کو مادہ سے استغناء ہے۔

تشریح :- قولہ تحقیق ماہیتہ الموضوع : کیونکہ اگر حکمت طبیعی کے موضوع کو بیان

کرتے اور صورت جسم کا ذکر اجاگر کر دیتے تو موضوع کی ماہیت کی وضاحت نہ ہو سکتی۔  
اس مناسبت سے خلاف مقام ان کو اس جگہ ذکر کرنا پڑا۔

اقول هذا الكلام مبني على ان الالهى علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك  
الاحوال في الوجودين الى البادة والظاهر - - - من عبارة  
اكثرهم انه علم باحوال اشياء لا تقتصر تلك الاشياء في الوجود  
الخارجي والتعلق الى البادة فتوجيهه حينئذ ان يقال ادشبهه في  
ان الهیون لا تقتصر فيهما اليها ولا في ان الصورة لا تقتصر اليها في التعلق  
واما ان الصورة لا تقتصر اليها في الوجود الخارجي فلما بينوه من ان  
الهیون مفتقرة الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة مفتقرة  
الى الهیون في التشكل دون الوجود لئلا يلزم الدور .

ترجمہ و

میں کہتا ہوں کہ یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ الہی ان اشیاء کے احوال  
کا جاننے سے کہ وہ احوال دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ اور  
غلاسٹہ کی اکثر عبارت سے ظاہر ہے کہ الہی جاننے سے ایسے اشیاء کے احوال کا کہ وہ چیزیں  
وجود خارجی اور تعلق میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔ پس ان مباحث کے الہی میں ذکر کرنے کی  
توجہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ الہی ان دونوں وجود میں مادہ کا  
محتاج نہیں ہے اور نہ یہ کہ صورت جسم مادہ کی محتاج ہے تعلق میں۔ رہا یہ کہ صورت جسم مادہ  
کی محتاج خارج میں ہے تو جیسا کہ انہوں نے بیان کیا کہ الہی صورت کا وجود اور بقاء  
میں محتاج ہے۔ اور الہی کی محتاج شکل میں ہے وجود میں نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ آئے  
تشریح :- خلاصہ یہ کہ الہی دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے۔ اور صورت جسم وجود میں نہیں  
مادہ کی محتاج ہوتی ہے اور خارج میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی۔

وبرهان ان بعض الاجسام القابلة للتألف من الماء والنار يجب  
ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند ارسطو والافان  
تكن اجزاء اجساما لزم الجزء الذي لا يتجزى اذ لا يحط بجوهرى و  
هو جوهري لا يقبل القسمة الا في جهة واحدة او انسطم الجوهري و

موجودہ لایق قبول القسمة الا فی جہتین واستحالة وجودہما بمثل ما  
مرفی فی الجزء و سیورادہ البصنفت وان كانت اجزاء اجساما منتقل  
الکلام الیہا ولا بد من ان ینتہی الی جسم لامفضل فیہ بالفعل والا  
لزم ترکیب من اجزاء غیر امتناہیة بالفعل وهو محال لانه لیستلزم ان  
یکون الجسم المركب منها غیر متناہی المقدار

## ترجمہ

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ  
واجب ہے کہ فی نفسہ متصل واحد ہوں جیسا کہ جس میں بھی متصل واحد ہیں۔

ورنہ پس اگر نہ ہوتے اجسام اس کے اجزاء تو لازم آئے گا جزو لا تجزئ۔ یا خط جو ہری لازم آئے گا۔  
جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جو ہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے  
اور دونوں کا وجود نہال ہے مگر کی دلیل ہے۔ جو جزو لا تجزئ کی غنی کے بیان میں گذر گیا۔ اور  
عنقریب ہی مصنف اس کو بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ  
کلام اس کی طرف منتقل کریں گے۔ اور مزوری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل افضل نہ ہو  
جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل مولام آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ اس  
بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ موجود بالفعل سے مرکب ہو گا، وہ خود بھی غیر  
متناہی ہو گا مقدار میں۔

## تشریح

قوله بوجہانہ: اس کی ضمیر کا مرجع اثبات ہوئی ہے۔ یا مکمل جسم مرکب من  
جزئین ہے۔ یعنی یہ برہان اثبات ہوئی پر ہے۔ یا مکمل جسم مرکب من جزئین

ہے۔ ضمیر کا مرجع دونوں نقطہ ہو سکتا ہے۔

قوله عند المحس: یعنی نظر آتا ہے کہ پانی اور آگ متصل واحد ہوتے ہیں ان کے اجزاء الگ  
الگ نظر نہیں آتے۔

قوله لزمہ الجزء الذی: یعنی اگر جسم منقسم ہونے سے قبل متصل واحد نہ ہو گا تو متصل  
ہو گا اور جب متصل ہو گا تو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہوں گے تو ان

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر خط جو ہری کا وجود ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو دو خط کے  
درمیان فرض کریں۔ اب خط وسط عرض میں دونوں خط کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں۔ اگر ہے  
تو تقسیم لازم آئے گی جانب عرض میں جالاکہ یہ مسلم ہے کہ خط یا جانب طول ہی تقسیم قبول کرتا  
عرض میں نہیں لہذا یہ باطل ہے تو مانع نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مانع نہ ہو گا تو متناہی

طرفین سے دونوں خط کو لازم آئے گا۔ اور نہ کوئی خط وسط میں ہوگا نہ طرف میں حالانکہ ہم نے ان دونوں کو فرض کیا تھا۔ لہذا مانع نہ ہونا باطل ہے۔ مگر صریح ہے کہ مانع تلاق طرفین ہونے میں اس خط کی تقسیم جانب طرف میں لازم آتی ہے جو باطل ہے اور مانع تلاق نہ ہونے کی صورت میں تداخل جو لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ نیز وسط و طرف باقی نہیں رہتے جو باطل ہے کیونکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کیا ہے۔ بعینہ یہی دلیل سطح جوہری کے بطلان پر قائم کی جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ خط جوہری اور سطح جوہری کا وجود علی سبیل الاستقلال بغیر طول کے کسی چیز میں محال ہے۔

قولہ تنقل الکلام: اور پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل ہیں یا منفصل، اگر متصل ہیں تو جزو لا تجزئ کا کزوم آتا ہے۔ اگر منفصل ہیں تو یہ سوال ہے کہ جو متصل کے جو اجزاء ہیں وہ جسم ہیں یا جزء ہیں اگر جسم ہیں اگر نہیں ہیں اس طرح تسلسل لازم آئے گا۔

ولا یتوهم ان هذا القول منافي لما صرحوا به من ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن ان تخرج تلك الانقسامات الغير المنتهية من القوة الى الفعل بل المراد منه انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعدها وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدمات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي في الخارج محال مطلقا عندنا هو فليس معناه الا ان تاثير القداسة لا يصل الى احد لا يمكن ان يتجاوزها بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القداسة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لاتناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

## ترجمہ

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کے جس مراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر تنہا ہی انقسام کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اس قول کا معنی یہ نہیں ہے کہ ممکن ہے کہ یہ انقسامات غیر تنہا ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جہاں کے ما جائے اور پھر انقسام کو قبول نہ کرے۔ ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدمات غیر تنہا ہی ہیں جب کہ غیر تنہا ہی کا وجود خارج میں محال ہے مطلقاً ان کے نزدیک جس متکلمین کے نزدیک اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ تعدد کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہنچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس

کی قدرت کی تاثیر پہنچتی ہے اس سے اوپر اس نے پہنچنا ممکن ہے جیسا کہ عدد کی لاتناہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی عدد تک نہیں پہنچتے جس سے زائد ہونا ممکن نہ ہو۔

**تشریح** قولہ ولا یقبل الانقسام؛ بلکہ تقسیم جس عدد پر پہنچے گی۔ اس کے بعد بھی تقسیم کو قبول کر سکتا ہے۔ خواہ عقلاً ہو یا فرضاً۔

حاصل یہ ہے کہ تقسیم لائی نہایت کو قسم بالقوة قبول کرتا ہے اور بالفعل جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ سے محال مانتے ہیں۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی کہ جو جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر متناہی ہوتا ہے اس لئے متناہی کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔  
قولہ عند المتکلیف؛ اور علماء کے نزدیک غیر متناہی امور کا وجود مرتب شکل میں اجتماعی طور پر محال ہے اور غیر مرتب تو ان کے نزدیک بھی ممکن ہے۔

قولہ فی لاتناہی الاعداد؛ بلکہ جس عدد پر عدد پہنچے گا اس سے زائد ہونا ممکن ہے اسی وجہ سے عدد کو لاتناہی کہا جاتا ہے

ومہنا بحث اذ لا یلزم من ہذا الدلیل ان شیئاً من الاجسام القابلاً للانفکاک ۱ يجب ان یکون فی نفسہ متصلاً بل غایۃ ما یلزم منہ انہا ۲ يجب انتہاؤھا الی اجسام لا مفصل فیہا بالفعل ویجوز ان تكون ۳ ہذا ۴ الاجسام المتصلة التي تلتمی الیہا الاجسام القابلة للانفکاک غیر قابلة للانفکاک ۵ وکیف لا وقد قال ذی مقرطیس ان مبادی الاجسام اجسام صغیرا صلبة لا تقبل الانفکاک ۶ وان کانت قابلة للقسمة الوہیة فلا بد لاثبات المرام من نفی هذا الکلام وودونہ خرط القتاد

**ترجمہ**

اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم کو قبول کرے ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہوں بلکہ

زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہاء ان اجسام کی ایسے اجسام پر جو جن میں بالفعل فصل نہ ہو۔ اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصل جن پر قابل للانقسام اجسام کی انتہا ہوتی ہے فی نفسہ قابل انفکاک نہ ہوں۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقرطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے جو قابل تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ ذہنی تقسیم کے قابل ہوں۔ لہذا مقصد کو ثابت کرنے کے لئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے

علاوہ دشوار گھائی کا باریک کرنا ہے

## تشریح

قولہ ہفتنا بحث : مذکورہ بالا دیل میں اعتراض ہے کہ جسم اگر متصل نہ ہوگا تو متصل ہوگا۔ پھر اس کی دو صورت ہے اول یہ کہ انفصال کی صورت میں اجزاء ہوں گے یا اجسام ہوں گے اگر اجسام ہوں گے تو متصل ہونا ضروری ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ غیر قابلۃ للانفکاک : یعنی تقسیم قطعی دوسری کو قبول کرتے ہوں اگرچہ تقسیم وہی قبول کریں۔ قولہ ذی مقراطیس : یہ یونانی لفظ ہے چونکہ باریک ترین اجزاء اس کی ترکیب ہیں اس لئے بہت ہی باریک اجزاء کو ذی مقراطیس بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ وان کانت قابلۃ للتقسیم الوحدیۃ : گویا حکیم ذی مقراطیس کی تحقیق کی بنا پر ایسے جسم کا وجود ہے جو بالفعل تقسیم تقسیم قبول نہیں کرتے لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ ہر جز یا جسم قابل تجزی ہے قولہ لاثبات الہام : یعنی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں وہ متصل واحد ہیں، مذکورہ بالا کلام کی نفی کرنا ضروری ہے۔

قیل الظاہر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول لیس لہ وجہ ظاہر فانک تعلم ان اللانضمام من الدلیل البدن کو راہ و وجوب انتهاء الاجسام القابلۃ للانفکاک الی اجسام متصلۃ فان تم ان هذه الاجسام المتصلۃ قابلۃ للانفکاک ثبت ان بعض الاجسام القابلۃ للانفکاک لاکلہا متصل واحد

## ترجیمہ

بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو اسقاط کر دیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہر وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دیل سے اجسام قابل انقسام کی انتہا اجسام متصل تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تمام ہو جائے کہ یہ اجسام متصل قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہو سکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں۔ قولہ اسقاط لفظ بعض : چونکہ تمام اجسام انفکاک کو قبول کرتے ہیں لہذا کسی کو خاص کرنا اور کسی کو ترک کرنا ترجیح بلا مرجع ہے اس لئے سید شریف نے اپنی شرح کہا کہ متن کی عبارت سے لفظ بعض کو حذف کر دینا چاہئے۔

قولہ متصل واحد : لہذا تقسیم طاری ہونے سے قبل جسم کا متصل ہونا صرف بعض اجسام کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کے لئے۔

ولزم من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها لان ذلك المتصل المناسب  
الاقتصار على قوله فذلك الجسم المتصل قابل للانفصال اى يطرد عليه  
الانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون عوالمقدار اى  
الجسم التعليمي او الصورة المستلزمة للمقدار او معنى اخر لا سبيل  
الى الاول والثاني والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة  
لان الاتصال لا يزم للمقدار والصورة فانه اذا ورا د الانفصال  
انعدمت هويتهما وحدت هويتان اخريان والقابل وما يلزمه يجب  
وجوده مع المقبول اذا كان المقبول وجوديا او عدم مملكة والانفصال  
كذلك لان المراد منه اما حدث هويتين او عدم الاتصال عما من

### شانہا ہو

ترجمہ

اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے  
کہ فذاک الجسم المتصل پر ہی الکفاء کیا جائے۔ قابل انفصال ہے یعنی اس پر انفصال  
طاری ہوتا ہے۔ پس قابل انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو  
مقدار کے لئے لازم ہے یا معنی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال وانفصال  
کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے  
لئے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معلوم ہو جائے  
گی اور دوسری صورتیں پیدا ہوں گی۔ اور قبول کرنے والا اور اس چیز کا جو اس کے لئے لازم ہے۔  
مقبول کے وجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ جبکہ مقبول وجودی یا عدم مملکت ہو  
اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہوتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من  
شانہ ان يكون متصلا کا نام ہے۔

تشریح

قوله لان ذلك المتصل: خواه وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں۔ اور  
خواہ اجسام عنصری ہوں یا اجرام فلکیہ۔

قوله والمناسب: مناسب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے بعض اجسام کا قابل تقسیم ہونا  
ثابت نہیں ہو سکا۔ خواہ خواہ ان کا استدلال اگر مان بھی لیں تو صرف بعض اجسام کا قابل انقسام  
ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کا۔ اسلئے شارح نے المناسب کہہ کر توجہ دلائی ہے اور  
ہم کو آپ کو آگاہ کیا ہے کہ کلیت کا دعوی غلط ہے۔

قوله فالقابل للانفصال: قابل انقسام میں تین احوال ہیں یا تو مقدار ہوگا یا لازم مقدار یا



معنی آخر ہے۔ ماقبل پہلے دو کو باطل کر کے ثالث کو ثابت کریں گے۔  
قولہ لازم للمقدار ہذا اگر مقدار اور صورت دونوں قابل انفصال ہوں تو اتصال و  
انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

قولہ فانہ اذا ہذا یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے۔  
قولہ حدث ہوتیاں اخوی ہا جیسے ایک اینٹ کے دو ٹکڑے کر دیا تو اینٹ کی ۱۰ اربح والی  
لمبائی اور صورت ختم ہو جائے گی اور ۵ اربح کے دو ٹکڑے نکل آئیں گے ان دونوں ٹکڑوں  
کی صورت اور مقدار اینٹ کی صورت و مقدار سے جدا ہوگی۔

قولہ عصا من شانہ ہذا اس جگہ شراح نے دو قید لگائی ہے کہ مقبول وجودی ہو یا انفصال و  
اتصال کے درمیان عدم و ملکہ کی نسبت ہو۔ کیونکہ اگر مقبول وجودی نہ ہو بلکہ عدمی ہو تو قابل  
کے وقت مقبول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے موجود عدم کو قبول کرتا ہے اس کے باوجود عدم  
طاری ہونے کے وقت موجود معدوم ہوتا ہے۔ موجود نہیں رہتا۔ اور انفصال کے وجودی ہونے  
یا عدم ملکہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انفصال کی دو تعریف ہے۔ اول حدوث ہوتیہ یعنی دو  
حقیقت کا پیدا ہونا۔ ثانی معنی یہ ہے کہ عدم الاتصال عا من شانہ ان کیون متصلا یعنی جس میں  
اتصال ہونا ممکن ہو اس میں اتصال نہ ہونا انفصال ہے۔ پہلی تعریف کی بنا پر انفصال وجودی  
ہے اور اتصال بھی۔ تو اتصال اور انفصال میں نسبت تضاد کی ہوگی۔ اور دوسری تعریف  
کی بنا پر دونوں میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہوگی۔

فتعین ان یکون القابل معنی آخر وہو المعنی من الہیوی لا یخفی علیک  
انہ لا اشعار فی ہذا الکلام انی ان الہیوی جو ہو محل للصورة والتقریر  
الجامع ما ذکرہ بعض المحققین من ان الجوہ الواحدی المتصل فی حد  
ذاتہ لو کان قائما بذاتہ لکان تفریق الجسم الی جسمین اعداما للجسم  
بالکلیۃ وایجاد الجسمین اخرین من کتم العدم وذلك لان الجسم  
المتصل فی حد ذاتہ اذا کان ذرا عین مثلا فاذا طرء علیہ الانفصال  
وحصل ہناک جسمان کل واحد منہما ذراع فحیث ذین لا یکون ذلک  
المتصل الواحد ان الذی کان ذرا عین بلا مفصل باقیًا بذاتہ ضروری  
ولم یکن ہذا الجسمان موجودین فیہ والا لکان ذرا مفصل بالفعل لا  
متصلا فی حد ذاتہ فقد عدم ذلک المتصل بالکلیۃ ووجہا متعللان

## آخر ان من کتم العدم

## ترجمہ

پس متین ہو گیا کہ قابل معنی آخر ہے اور یہی پورا مقصود ہے ہوئی ہے۔ آپ  
پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف کے اس کلام میں نئی اشارہ اس بات  
کی طرف نہیں ہے کہ ہوئی جو ہر ہے اور صورت جسم کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر  
کیا ہے کہ جو ہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تقریر جو جسموں کی طرف اس  
جسم کو بالکل معدوم کر کے ہو گا اور دو نئے جسموں کو کتم عدم سے وجود دینا ہو گا۔ اور جب اس پر انفصال  
طاری ہو گا اور دو جسم اس جگہ حاصل ہو گئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک گزے تو اس وقت یہ متصل  
وحدانی جو پہلے بلا انفصال کے دو گز تھا، بعینہ باقی نہ رہے گا اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ دونوں جسم اس  
میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بافضل منفصل ہو گا نہ کہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل  
معدوم ہو گیا اور دوسرے متصل پردہ غیب سے وجود میں آ گئے۔

## تشریح

قولہ متین: مطلب یہ ہے کہ جب جسم ظہری مبینی مقدما اور صورت جسمیہ انفصال  
کو قبول نہیں کر سکتا تو کوئی تیسری چیز ہے جو انفصال اور اتصال کو قبول کرے  
والا ہے اور ہوئی سے یہی مقصود ہے لہذا تمام اجسام جو انفصال کو قبول کرتے ہیں ان میں ہوئی کا  
ثبوت ہو گیا۔ معلوم ہو کہ اس فصل میں یہ پہلا دعویٰ ہے یعنی اثبات ہوئی۔  
قولہ لا یخفی علیہ: یہاں ما تن پر ایک اعتراض کیا جا رہا ہے کہ مدعی پورے طور ثابت ہو سکا۔  
قولہ من کتم العدم: اول کا معدوم ہونا اور دوسرے دونوں کا عدم سے وجود میں آنا باطل ہے۔

فلا بد هنا من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين  
ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريقا  
بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا لارتباط القسمين بذلك  
الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا مع ...  
المتصلين منفصلا متعدد او كل من ذلك المتعد ومتصل واحد فلا  
يكون ذلك الشئ في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا  
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا  
بوحده ومتعدا بالمتعدد ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا  
وانفصال بعضه عن بعض

## ترجمہ

راعترا من سے بچنے کے لئے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے

کہ وہ شئی آخر دونوں حالتوں میں بقیہ باقی بھی رہے گا۔ تاکہ تفریق و تقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا اور آخر بعینہ دونوں قسم کے لئے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لئے واسطہ ہے اور وہ شے مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی۔ اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی۔ اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا۔ پس وہ شے مشترک فی تقسم واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل بلکہ وہ تمام میں اس جو ہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہوگی۔

پس شئی مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں متعدد ہوگی۔ اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور الانفصال کے وقت بعض کے بعض سے۔

تو لہذا اعداد بالکلیہ تاکہ بالکل معدوم کرنا لازم نہ آئے بلکہ اتصال زائد ہو جائے اور دوسرے دو متصل وجود میں آجائیں۔

## تشریح

واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعدد اكان المتصل الواحد والمتعدد مختصا به باعتبار فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلين حال الانفصال .. فيكون جوهر اقطاعيا هذين الجوهر الذي هو محل للجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى صور جسمية والجسم المطلق مركب منهما

## ترجمہ

اور جب شئی واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد سے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شئی آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کی

صفت ہوگا۔ لہذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لئے محل ہوگا اور منفصلین کے لئے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کا فی حد ذاتہ محل ہے اس کا ہیولی اولی نام ہے اور جو ہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں مرکب ہے تو لہذا منفصلین حال الانفصال جس وقت متصل واحد میں انفصال طاری کر کے دو متصل بنا دیا جائے۔ تو آخر قطعی طور پر جوہر ہوگا۔ یعنی

## تشریح

جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ اس پر حلول کرتی ہے تو چونکہ صورت جسمیہ جو ہر ہے اور جو ہر کسی عرض میں حلول نہیں کرتا لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ جو ہر ہے۔ اور امر آخر سے بیرونی مراد ہے لہذا بیرونی کا جو ہر ہونا ثابت ہو گیا نیز صورت جسمیہ کا محل ہونا ثابت ہو گیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں جسم مطلق، جو ہر متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ اور جو ہر جو محل ہوتا ہے اس کو بیرونی ادنیٰ کہا جاتا ہے اور جو ہر متصل فی حد ذاتہ جو کہ بیرونی میں حلول کرتا ہے اس کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور جو ان دونوں جو ہر سے مرکب ہو اس کو جسم مطلق کہتے ہیں۔

اقول فیہ بحث اذ لا بد لبیان حلول الصورۃ الجسمیۃ فی الہیولی من اثبات ان الصورۃ نفسہا لغت للہیولی کما ان البیاض لغت للجسم ولا یجدی ما ذکرہ من ان الصورۃ واسطۃ لاثبات الہیولی بالوحدۃ والکثرۃ والاتصال والانفصال والالزمان یکون الجسم حالاً فی العرض القائم بہ لان الجسم واسطۃ لاتصاف ذلك العرض بالتحیز بالعرض

## ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ بیرونی میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لئے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ فی نفسہ صورت بیرونی کے لئے لغت ہے جس طرح بیاض جسم کے لئے لغت ہے اور جو مقررہ ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت بیرونی کے اتصاف بالوحدۃ والکثرۃ والاتصال والانفصال کے لئے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنے والا ہے۔ وہ عرض جو خود اس جسم کیساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے سو صوف ہونے کا تحیز بالعرض کے ساتھ۔

قولہ ولا یجدی ما ذکرہ چونکہ صورت واسطہ ہے لہذا صورت حال ہے اور بیرونی محل ہے۔ حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو اتصاف کے لئے واسطہ ہو وہ حال بن جائے تو یہ چیز قابل اعتراض ہے۔

قولہ حالاً فی العرض القائم بہ : حالانکہ کوئی فلسفی جسم کو حال اور عرض کو محل نہیں کہتا۔ قولہ لان الجسم واسطۃ : یہ مذکورہ اعتراض کی دلیل ہے جو بطور مثال کے پیش ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک کے متصف بالادوات ہونے کے لئے امر متصل واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ یعنی امر متصل (صورت جسمیہ) اتصال، انفصال، واحد اور متعدد دونوں میں امر مشترک یعنی بیرونی کے لئے واسطہ ہے لہذا حال ہے اور ذی واسطہ یعنی بیرونی اس کا محل ہے

ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ جسم کے لئے سواد و بیاض وغیرہ امر عام نہیں ہے۔ جسم جب کسی مکان میں موجود ہوگا تو اس کے واسطے سے اس کا بیاض و سواد بھی اس مکان میں حاصل ہوگا۔ تو سواد و بیاض کے ممکن بالمكان ہونے میں جسم کا واسطہ ہوتا ہے نہ کہ کہنا چاہئے کہ جسم حال ہے اور عرض اس کا محل ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

ويمكن ان يجاب عنه بان حلول العرمن في شئ يقتضي ان يكون الاول نفسه نعتا للثاني وحلول الجوهر في شئ يقتضي ان يكون جميع النعوت الثابتة للاول بالذات نعتا للثاني بالعرمن والجسم ليس واسطة لانتفاء العرمن بجميع نعوتہ وقولهم الاختصاص الناعت يشمل القسمين ،

**ترجمہ** اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں قائم کرتا ہے کہ اول نعت سے ثانی کے لئے۔ اور جو ہر کا کسی چیز میں اس بات کا قائم کرنا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لئے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لئے بالعرمن ثابت ہوں اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ عرض ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں جسم کو شامل ہے۔

**تشریح** غلامہ جواب یہ ہے کہ جسم اگر یہ عرض کا واسطہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ جسم سے اپنے تمام اوصاف کے عرض کے ممکن بالمكان ہونے کے لئے واسطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ جسم کے اوصاف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قائم بنا رہتا ہے جو ہر ہوتا ہے۔ یعنی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے مگر ان اوصاف کے ساتھ عرض متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا صورت جبریکہ و عدت، کثرت، انفصال، انفصال میں واسطہ ہونا ہیوئی کے واحد، کثیر، متصل، منفصل ہونے میں اور جسم کے واسطہ ہونے میں عرض کے ممکن بالمكان ہونے میں فرق ہے۔

قولہ وقولہم ذیہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حلول کی تعریف اختصاص ناعت سے کی گئی ہے۔ تو شارح نے جواب دیا کہ اختصاص ناعت بطور عموم مجاز کے دونوں قسم کو شامل ہے خواہ شے فی نفسه نعت ہو یا مع اپنے صفات کے نعت ہو۔ مطلب یہ کہ اختصاص ناعت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس کو ناعت ہونے میں فی الجملہ دخل ہو خواہ بفسخ ہو یا تمام اوصاف دیگر کے واسطہ بن رہا ہو۔

واعلم ان ما ذکرنا هو من هب المشائین کا راسطو والستینین ابی نصر ابی علی  
واما الاشراقیون کالافلاطون والتشیخ المقتول فذہبوا الی ان الجوهر  
الوحدانی المتصل فی حد ذاته قائل بذاته غیر حال فی شیء آخر لکنہا  
متحد بذاتہ وهو الجسم المطلق فهو عندہم جوہر بسیط لا ترکیب  
فیہ بحسب الخارج اصلا وقابل لطریان الاتصال والانفصال مع بقائہ  
فی حالتین وهو من حیث جوہرہ وذاتہ لیسہی جسمًا ومن حیث قبولہ  
للمصورة النوعیة من انواع الجسم لیسہی بیوتی،

## ترجمہ

اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائخ کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور  
شیخ ابونصر فارابی اور ابوعلی بن سینا۔ اور بہر حال اشراقیہ جیسے افلاطون  
اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاته قائم بذاتہ  
ہوتا ہے۔ شیء آخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحد ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہذا جسم  
مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار  
سے۔ اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں  
باقی رہتا ہے۔ اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے۔ اور اس حیثیت سے  
کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام بیوتی ہوتا ہے۔

## تشریح

تو لہذا علم ان ما ذکرنا: اور چونکہ بیوتی کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے  
اسلئے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اختلاف بیوتی کے مفہوم میں  
نہیں ہے بلکہ مصداق میں ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام حکماء بالاتفاق بیوتی اور مادہ کو اتصال، اور  
انفصال، وحدت ان فی، حیوانی اور جادی کے لئے قابل مانتے ہیں۔ یہ مفہوم جس چیز میں صادق  
آئے گا اس کو بیوتی یا مادہ کہا جائے گا۔ البتہ مصداق میں مختلف اقوال ہیں۔ مثلاً متکلمین بیوتی  
کو جزیر لا تجزئی کہتے ہیں۔ اور نظام معتزلی اجزاء غیر متناہیہ کو مادہ اور بیوتی کہتے ہیں۔ اور ذمیرانیس  
اجزاء متناہیہ کو بیوتی اور مادہ کہتے ہیں۔ افلاطون اور ان کے رفقاء یہ کہتے ہیں کہ بیوتی جسم  
بسیط متصل فی حد ذاته کا نام ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ بیوتی جسم کا ایک جز  
ہے جو دوسرے جز متصل کے لئے محل ہے۔

شارح اس جگہ یہ کہتے ہیں کہ اوپر بیوتی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مشابہہ کی بیان کردہ تعریف  
تو لہذا حالتین: اس سے مراد حالت اتصال اور حالت انفصال ہے۔

واذا ثبتت من ذلك الجسم مركب من الهیونی والصورة وجب ان تكون الاجسام كلها مركبة من الهیونی والصورة لان الطبيعة المقدرة ای الصورة الجسمیة اما ان تكون بذاتها فنیة عن المحل او لم تكن و... الاول محال والا لا استحالة حلولها فی المحل المستلزم لافتقارها الیه لان الغنی بذاته عن الشیء استحالة حلوله فیہ فتعین افتقارها بذاتها الی المحل وفیه نظر لانه لا یلزم علی تقدیر عدم الغنی الذاتي الافتقار الذاتي لافتقار ان لا یكون الشیء غنیاً لذاته عن المحل ولا محتاجاً لذاته الیه بل یعرف من کل مناهله عن علتها خارجیة ،

## ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ جسم ہیونی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ تمام اجسام بھی ہیونی اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ طبیعت مقدار یہی صورت جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہو گا یا نہ ہو گی اور اول محال ہے۔ ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اس لئے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہو گیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف : اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اس لئے کہ احتمال ہے کہ اسے لذاتہ محل سے غنی نہ ہو اور نہ لذاتہ اس کی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علت خارجی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے۔

## تشریح

قولہ ان ذلك الجسم : یعنی جو جسم متصل و اعداد و قابل انقسام ہے۔  
قولہ الاجسام كلها : خواہ فلکی ہوں یا عنصری اور قابل انقسام ہو یا نہ ہوں۔  
قولہ الطبيعة المقدرة : صورت جسمیہ کا نام طبیعت مقدار یہ اس لئے ہے کہ مقدار اس کے لئے لازم ہے  
قولہ حلولها فی المحل : کیونکہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت بغیر احتیاج کے نہیں پایا جاتا اس لئے اگر صورت جسمیہ میں حلول کی شان پائی جاتی ہے تو احتیاج ضروری ہے۔  
قولہ فیہ نظر : اس اعتراض سے پہلے سمجھ لو کہ معترض نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا ہے کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی دونوں تعزیریں ہیں جن کا شے سے جدا ہونا جائز ہے مثلاً سودا اور بیاض جسم کو عارض ہو ہیں اور جسم اپنی ذات میں نہ اسود ہوتا ہے نہ ابیض بلکہ کسی تیسری قوت کی بنا پر سودا و بیاض جسم کو عارض ہو جاتے ہیں۔

قولہ کل واحد : یعنی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی میں سے ہر ایک ،

قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ  
اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل او لا واذ لم يكن محتاجا اليه لذاته  
كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي سوى عدم  
الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغنى عن المحل في حد ذاته  
ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز  
ان لا يكون ذلك الشئ علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه ما لا  
تكون ذاته علة للاحتياج الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه  
اليه او لا فلا نسلم استحالة حلول الصورة في المحل على تقدير الغنى  
الذاتي لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج ،

## ترجمہ

شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ  
نہیں ہے۔ اسے کہئے یا تو لازم محل کی محتاج ہوگی یا نہیں۔ اور جب لذاتہ  
محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاته مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے  
علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاته سے مراد  
یہ ہے کہ اس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز  
ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی  
احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو۔ برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی  
کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صورت کے  
علاوہ کوئی دوسری شے احتیاج کی علت ہو۔

## تشریح

قولہ لا واسطة : کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ لہذا یا غنی ذاتی ہو گیا یا احتیاج ذاتی  
قولہ فاما ان يكون : یہ شارح مواقف کی دلیل ہے۔  
قولہ سوى عدم الحاجة : جب احتیاج کی نفی ہوگی تب ہی غنی ذاتی حاصل ہو سکتا ہے۔  
قولہ فلا نسلم استحالة : یعنی بیوقوفی میں صورت کا حلول محال ہے، یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔  
قولہ على تقدير الغنى الذاتي : یعنی ہم فرض کرتے ہیں کہ صورت جیسے کو محل سے غنی ذاتی حاصل ہے۔  
اس کے باوجود اس کا محل میں حلول ممکن ہے۔

الحاصل : یہ ایک علمی اور اصطلاحی بحث ہے جس کے لئے بطور تمہید پہلے یہ سمجھ لیں کہ قضیہ شرطیہ  
کی ایک قسم یہ ہے کہ قضیہ منقسمہ کی تین قسم ہے ۱۔ منقسمہ حقیقیہ جیسے یہ عدد زوج ہے یا فرد ہے۔



(۲) اگر دو نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم صرف صدق میں یعنی وجود میں کیا جائے عدم میں نہیں وہ مافقہ المانع کہلاتا ہے جیسے ہذا الشی اما شجر ادھر اس میں دونوں نسبت کا اجتماع تو محال ہے ہاں دونوں کا ارتقاع ممکن ہے۔

(۳) اگر دونوں نسبت میں منافات یا سلب منافات کا حکم فقط کذب میں ہو تو وہ مافقہ الخلو ہے۔ جیسے زید فی البحر اولای غرق اس میں دونوں کا ارتقاع محال ہے۔ اجتماع ممکن ہے۔

مذکورہ بحث میں غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے لزوم اور عدم لزوم کو مذکورہ منطقی اور اصطلاحی سے سمجھئے۔ شارح نے اس کی طرف اپنے بیان میں اشارہ بھی کیا ہے کہ فاشرطیہ ممنوعہ کہتا ہے۔

شارح کی نظر کا بیان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت بذاتہ محل سے غنی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ محتاج ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قضیہ منقسمہ حقیقیہ ہے۔ شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ قضیہ مافقہ المانع ہے جس میں دونوں کا ارتقاع جائز ہے۔ یعنی جسمیہ صورت جسمیہ نہ لذاتہ محل سے مستغنی ہے اور نہ ہی محتاج

لذاتہ ہو بلکہ امر خارج کی بنا پر کبھی محل سے مستغنی ہو جاتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہذا اگر مقدم کی غنی کر دی جائے تو اس سے تالی لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں ہی مرتفع ہوں۔

شارح مواقف کی مذکورہ عبارت سے میبذی کی نظر کا جواب ہو سکتا ہے اس لئے شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنی لذاتہ اور احتیاج لذاتہ دو نفعین ہیں۔ مقدم صادق ہوگا تو ثنائی کا ذب ہوگا۔ ادنا دل کا ذب ہوگا تو ثنائی صادق ہوگا۔ اور چونکہ نقیضین کا ارتقاع محال ہے اس لئے جب احتیاج لذاتہ تحقق نہ ہوگا، تو غنی لذاتہ تحقق ہوگا۔ اس لئے غنی لذاتہ کا معنی علم احتیاج ہے۔ اس لئے یہاں تیسرا احتمال نہیں پایا جاتا۔ لہذا میبذی کی نظر باطل ہو جائے گی۔

قولہ اقول فیہ: شارح موافق سید شریف کے استدلال کا جواب دے رہا ہے کہ غنی ذاتی عن المحل سے ان کی مراد کیا ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ذریعے عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اگر صورت لذاتہ محل کی محتاج نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کی علت بن جائے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات نہ علت احتیاج ہو اور نہ علت عدم احتیاج ہو۔ اور ارتقاع نقیضین بھی لازم نہیں آتا اس لئے نقیضین پر حکم ذات کے اعتبار سے نہیں ہے اور اگر شارح مواقف کی مراد غنی ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات احتیاج کے لئے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اس صورت میں شارح مواقف کی عبارت سے ماتن کی عبارت کی صحت ممکن نہیں ہے کیونکہ مصنف کا یہ قول جب صورت کی

ذات احتیاج کی علت نہ ہوگی تو محال ہو جائے گا تسلیم نہیں ہے کیونکہ محلول کے لئے ذاتی احتیاج بایں معنی کہ محلول کرنے والے کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے اس لئے کہ محلول کے لئے صرف احتیاج ہونا ضروری ہے خواہ اس کے لئے ذات علت ہو یا نہ ہو یا کوئی اور دوسری چیز علت ہو۔

فکل جسم مرکب من الہیوتی والصورة هذا الحكم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسمیة ماہیة نوعیة اذ یحتمل ان تكون جنسا او عرضا عاما وحينئذ یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادها واستبدال الشیم فی الشفاء علی ذلك بان الجسمیة اذا خالفت جسمیة اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبیعة فلکیة وتلك لها طبیعة عنصریة الی غیر ذلك من الامور الاتی تلحق الجسمیة من خارج فان الجسمیة امر موجود فی الخارج والطبیعة الفلکیة مثلا موجود آخر وقد انضات هذه طبیعة فی الخارج الی طبیعة الجسمیة المتباعدة عنها فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم لا یوجد فی الخارج ما لم یتنوع بفصول ذاتیة بان یكون خطا او سطحا مثلا وکل ما كان اختلافه بالخارجیات دون الفصول كان طبیعة نھیة

### ترجمہ

پس ہر جسم ہوتی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ یا ہیئت نوعیہ ہے اسلئے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفا میں نسخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب (دوسری صورت جسمیہ) مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لئے طبیعت فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لئے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور میں سے جو جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتا ہے اسلئے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعت فلکیہ مثلا خارج میں موجود آخر ہے اور حقیقی یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعت جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں متاثر ہے بخلاف مقدار کے مثلا اس لئے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو۔ اور ہر وہ امر جس

## تشریح

میں اختلاف امور خارجہ کی وجہ سے ہوتا ہے حصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا تو وہ طبیعی نوعیت ہوتی ہے  
 قولہ مصورة ذعیة: کیونکہ جب مابہ نوعیت ہوگی تو چونکہ نوع کا حکم اس کے  
 تمام افراد کے لئے برابر ہوتا ہے اس لئے جب بعض افراد صورت جسمیہ کے  
 بیوی سے مرکب ہوئے تو صورت جسمیہ کے تمام افراد بیوی سے مرکب ہوں گے  
 قولہ ادعوی عام: اگر صورت جسمیہ جنس ہوگی تو افراد کے لئے حکم مساوی نہیں ہوتا لہذا صورت  
 کے ایک نوع کے لئے بیوی سے مرکب ہونا ضروری ہو دوسری نوع کے لئے مرکب ہونا ضروری نہ  
 ہو جس طرح حیوان مابہ جسمیہ ہو اس کے بعض افراد کا ناطق ہونا ضروری ہے مثلاً انسان کے لئے  
 مگر دوسرے افراد مثلاً غنم، بقر وغیرہ کے لئے ناطق ہونا ضروری نہیں ہے۔  
 قولہ علی ذلک: یعنی صورت جسمیہ کے لئے مابہیت نوعیت ہونا ثابت کیا ہے۔  
 قولہ طبیعة فلکیة: یعنی اس صورت جسمیہ کی صورت نوعیت فلکی ہے۔  
 قولہ بجنلات: البہر ایک اعراض ہونا تھا کہ صورت جسمیہ کی طبیعت خارج میں موجود ہے ابھی  
 مقدار کی۔ طبیعت بھی موجود فی الخارج ہے مثلاً غلط، سلط وغیرہ۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں

وفیه نظر لجوان ان تكون جسمیة الفلك المنضمة فی الخارج الی طبیعة  
 الفلکیة بخالفة فی الحقیقة لجسمیة العناصر المنضمة فی الخارج الی  
 طبیعة العناصر، ویکون مطلق الجسمیة عرضاً عاماً و طبیعة جنسیة  
 مشتركة بین الجسمیات المتخالفة الحقائق و انحصاراً بابہ التخالف  
 بین الجسمیات فی تلك الامور الخارجة عنها المنضمة الیه بالجسم  
 الخارج ممنوع لابل لم من دلیل،

## ترجمہ

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت  
 فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالف ہو جو  
 خارج میں طبیعت عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعت جسمیہ ہو کہ  
 جو مشترک ہو مختلفہ الحقائق جسمیات کے درمیان۔ اور مابہ التخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا  
 ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کی طرف باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے۔  
 اس لئے دلیل ضروری ہے۔

تشریح:۔ قولہ وفیه نظر: اختلاف صورت جسمیہ کے طبع نوعیت ہونے پر ہے۔

قولہ الی الطبیعة العنصریة : یہاں پر صورت جسمیہ دو ہیں۔ اول عناصر کی، دوم فلک کی۔  
عناصر کی صورت جسمیہ طبیعیہ عنصری کے ساتھ اور فلک کی صورت جسمیہ طبیعیہ فلکی کے ساتھ خارج میں  
منقسم ہو مگر مطلق صورت جسمیہ عرض عام ہو یعنی ذات نہ ہو یا پھر طبیعیہ جسمیہ ہو تو ایسے تمام جسمیات میں  
مشترک ہے جن کی حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق صورت  
جسمیہ جنس ہے یا عرض عام ہے۔

وقد یقال ہب ان الجسمیة طبیعة نوعیة لکن لا نسلم وجوب تساوی  
افرادہا فی الحاجة الی البادۃ وانما یکون كذلك لو كانت محتاجة الی البادۃ  
بذاتہا و ہو ممنوع لجواز ان یکون الاحتیاج الیہا التشخصہا فان الطبیعة  
النوعیة مختلفة بالتشخصات کہا ان الطبیعة الجسمیة مختلفہ بالفصول  
فلما جازا اختلاف مقتضی الطبیعة الجسمیة بحسب اختلاف الفصول  
فلما لا یجوز اختلاف مقتضی الطبیعة النوعیة بحسب اختلاف التشخصات  
و یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورة ان الحاجة الی البادۃ لیست من جهة  
هذه الجسمیة وتلك الجسمیة وهذه الجسمیة انما هی الطبیعة الجسمیة  
وهذیة ہا فلما لزمین للہذیة دخل فی الحاجة الی البادۃ کان الحاجة  
الی البادۃ امرالا یعرضہا الا لذاتہا ف شامل

**ترجمہ**

اور کہا جاتا ہے کہ فرض کر دو کہ جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اس کو  
تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس  
وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے۔  
اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ احتیاج الی المادہ جسمیہ کے شخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعیہ نوعیہ شخصیات  
سے ہی مختلف ہوتی ہے۔ جس طرح ہر کہ طبیعیہ جسمیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے۔ پس جب طبیعیہ جسمیہ کا  
تقاضہ مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعیہ نوعیہ کا اختلاف شخصیات کے  
اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم براہرہ جلتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج بذہ الجسمیہ اور  
سبک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور بذہ الجسمیہ تو طبیعیہ جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے بذہ  
جب ہذیت کو احتیاج الی المادہ میں دخل نہیں ہے۔ تو احتیاج الی المادہ ایسا امر ہوگا جو صرف افراد

کی فات کو عارض ہوتا ہے

## تشریح

قولہ وقد يقال: صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر ایک اعتراض لاد پر کیا گیا اب یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے۔ مگر اس اعتراض پر معترض نے صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا تسلیم کر کے اعتراض وارد کرتا ہے۔

قولہ محتاجة الى المادة بن ارتقا: کیونکہ نوع کی ذاتیات میں تمام افراد کا تقاضہ مساوی ہوتا ہے۔ قولہ لجوان ان یکون: اور شخص ہر نوع کا جدا گانہ ہوتا ہے لہذا شخص کا تقاضہ بھی جدا گانہ ہو گا پس جانتے ہیں کہ صورت جسمیہ عنصریہ تو مادہ کی محتاج ہو یعنی محل اور ہیولی کی مگر صورت جسمیہ غلیبہ مادہ محل اور ہیولی کی محتاج نہ ہو۔

غلامیہ یہ کہ اس اعتراض میں یہ مسلم ہے کہ صورت جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ نوع کا تقاضہ اپنے افراد میں مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً ناطق ایک نوع ہے جس کا تقاضہ حیوان ناطق یعنی انسان کے تمام افراد زید، عمر، بکر وغیرہ میں برابر ہوتا ہے۔ اس کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ تقاضہ میں مساوات اس وقت ہوا کرتی ہے جب کہ نوع کا کوئی تقاضہ ذاتیات کا ہو مثلاً زید، عمر وغیرہ جسم اور ناطق اور حیوان ہونے میں سب برابر ہیں۔ اس تقاضہ میں ہو سکتا ہے کہ زید تو جسم ہو مگر عمر وغیرہ جسم نہ ہوں۔ معترض نے کہا کہ ممکن ہے کہ طبیعیہ نوعیہ کا تقاضہ شخص کی وجہ سے ہو تو چونکہ نوع کے ہر فرد کا شخص الگ الگ ہوتا ہے اس لئے شخص کے تقاضہ میں بھی اختلاف ہو سکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ کی طبیعیہ نوعیہ اپنے شخص عنصری کی وجہ سے مادہ کا تقاضہ کرتی ہو، مگر صورت جسمیہ غلیبہ کی طبیعت نوعیہ شخص مادہ کا تقاضہ نہ کرتی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔

قولہ ویجاب عنه: اور کہئے گئے اعتراض کا مٹا رہ جواب دے رہے ہیں۔

قولہ فتأمل: فور طلب امر یہ ہے کہ اس جواب میں سوائے پہلی بات دہرانے کے اور ادعا محض کے کوئی استدلال الگ ہے پس نہیں کیا گیا ہے جبکہ محض دعویٰ مقولات میں قابل تسلیم نہیں ہوتا۔ اور غایت شارج نے اس سے دوسری طرف اشارہ کیا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ بات ہے، کہ صورت مادہ کی طرف اپنے شخص کے اعتبار سے محتاج ہوتی ہے اور مادہ صورت کی طرف اپنے وجود میں محتاج ہوتا ہے لہذا صورت کا محتاج الی المادة ہونا شخص کی بنا پر ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اور اس سے انکار کرنا اور برباہت کا دعویٰ محض مکارہ ہے۔

## فصل

فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الہیولی، لا یخفی علیک ان هذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المال لانها لو وجدت

بنا تھا بلکہ وہ حلولہا فی الہیوتی فاما ان تكون متناہیۃ او غیر متناہیۃ لا  
سبیل الی الثانی لان الاجسام اسادہا الابعاد ولا تخلو عن بعد کلمات متناہیۃ  
والا لامکن ان یمخرج من مبداء واحد امتدادان علی نسق واحد کا نہ ہا  
ساقا مثلث وکلما کان اعظم کان البعد بینہما انزید فلو امتد الی غیر النہایۃ  
لامکن بینہما بعد غیر متناہا مع کونہ محصورا بین احاضریین ہف ،

## ترجمہ و

فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ بیولی سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ غلطی نہ رہے کہ  
یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں۔ اس لئے کہ اگر صورت  
بذاتہ غیر بیولی میں حلول کے پائی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے  
اس لئے کہ اجسام، مراد اجسام سے ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام  
متناہی ہیں۔ ورنہ پس ممکن ہو گا کہ مبدأ واحد سے دو امتداد ایک ہی نیچ پر خارج ہوں گویا کہ وہ دونوں  
کے دو ساق ہیں۔ اور جب جب دونوں ساق بڑے ہوں گے تو بعد جو درمیان میں ہے زائد ہو جائے  
پس اگر دونوں غیر متناہی تک تمتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر  
متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو عامروں کے درمیان گہرا ہے اور یہ خلاصہ مفرد من ہے۔  
تو لا یمکن علیہ : لہذا اس مقصد کی علاوہ فصل دے کر بیان کرنے کی کوئی  
مزدت نہ تھی۔

## تشریح

تو لا اسادہا الابعاد : گویا خاص ہو کر عام مراد لیا ہے اور ایسا اس لئے کیا کہ متناہی یا غیر متناہی ہونا  
انہیں ابعاد کا وصف ہے جسم فی نفسہ نہ تو متناہی ہوتا ہے نہ غیر متناہی۔  
تو لا علی نسق واحد : ایک خط اگر ایک گز لیا ہو تو دوسرا بھی اتنا ہی ہو۔ اگر اول دو گز ہو تو ثانی بھی  
اتنا ہی ہو۔

تو لا ساقا مثلث : جیسے یہ  $\Delta$  شکل ہے۔ گویا دونوں تمتد ہونے والے خط کا نیچ بصورت مثلث  
ہونا چاہیے۔

تو لا کان البعد بینہما انزید : تین چیزیں ماتن کے بیان کیے ہیں۔ اول یہ کہ مبدأ ہو۔ ثانی یہ کہ دو خط  
ہوں اور ان میں امتداد بشکل مثلث ہو۔ ثالث یہ کہ اسی قدر درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا رہے مثلاً  
دونوں خط کی الگ الگ لمبائی دو دو گز ہے تو فاصلہ کی چوڑائی بھی دو گز ہونا چاہیے۔

واعترض علیہ الشیخ فی الشفاء بان لا نسلم انہ یلزم وجود بعد بین

الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یكون التزاید الى غیر النہایۃ لکن لیس یلزم منه ان یكون هناك بعد من ائد الى غیر النہایۃ بل کل بعد فرضی فهو لا یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر امتناہ والزائد علی المتناہی بقدر متناہ لا بد ان یكون متناہیا وهذا کالعدد یقبل الزیادۃ الى غیر النہایۃ مع ان کل مرتبۃ من مراتبہ فی النظام الغیر المتناہی عدد متناہ لا یزید علی مرتبۃ اخرى تحتہا الا بواحدۃ،

## ترجمہ و

اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائے گا تو وہ اپنے ماتحت کے بعد سے بقدر متناہی کے ہی زائد ہوتا ہے۔ اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر متناہی تھا میں متناہی ہی ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا ہے (اد ایک کا عدد متناہی ہے)

## شرح

قولہ من ائد الى غیر النہایۃ یعنی اس سلسلہ میں تزاید ایسا لازم آتا ہے جو کسی حد پر موقوف نہ ہو۔

قولہ الا بقدر امتناہ یعنی مثلاً نیچے ایک گز کا بعد ہے تو اس کے اوپر ایک ہی گز کا اضافہ ہو گا تو ماتحت بھی متناہی ہے۔ اور بعد زائد بھی متناہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی بیان کردہ جملہ سلسلے سے تزاید غیر متناہی تک ثابت ہوتا ہے لیکن حاصل اضافہ پھر بھی متناہی نکلتا ہے۔

وقیل ان شئت فرصت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار ما لا یتناہی بین حاصرین لزوما الاستورۃ فیہ وانہ محال وفیہ نظراذ المحال انما نشا من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زاید وعدمہ فان وجود خط واصل بین الضلعین یتستحیک مع عدم تناہیہما فان الخط الواصل بینہما انما یصل بین النقطتین منہما فہما ینتہیان بتین النقطتین

کیف لاویکون کل منہما محصورا بین الآخر وذلک الخط الواصل بینہما،

**ترجمہ**

اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کٹ دے بقدر امتداد فرض کر لیں تو غیر متناہی کا محصور ہونا دو محصوروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا تو دم کہ اس میں کوئی خفا

بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کر سنے سے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا لا اور یہ کہنا کہ محال لازم آئے) ایسے کہ ایسے خط کا وجود دونوں خط کو ملائے والا ہو دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہو جائیں گے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

**تشریح**

قولہ وقیل ان شئت شیخ کے اعتراض کے جواب میں سید سند کا یہ جواب جسکو شارح نے قیل سے نقل کیا ہے تاکہ جواب کا ضعیف ہونا ظاہر ہو جائے۔

قولہ الانفراج بقدر الامتداد؛ لہذا جتنا خطوط میں امتداد ہوگا اتنا ہی درمیان کا بعد کشفادہ ہوگا یہ ایک معقوری تفسیر ہے جس میں تراید اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ اور بعد کا غیر متناہی ہو کر محصور ہونا دو محصوروں کے درمیان ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا برہان سہمی سے صورت جسمیہ کا مجروح ہو کر غیر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ کفرض وجود خرید؛ پھر یہ کہیں کہ یہاں تو زید کا وجود اور عدم دونوں لازم آتا ہے لہذا محال ہے۔ تو محال تھا اسے محال چیز کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جو خود باطل ہے۔

وقیل لا تنضم ہذا المقدمۃ حق الاتصاح بحیث یندفع عنہا المنع للذکر الابقہید مقدمات، الاولى ان الخطین الممتدین من مبدأ واحد الی غیر النہایۃ یمکن ان نفرض بینہما ابعاد غیر متناہیۃ بحسب العددمتزاۃ بقدر واحد مثلا لو امتد من مبدأ واحد مثل نقطۃ اخطان مستقیمان غیر متناہیین لامکن ان نفرض علی الخطین نقطتین متساویتئ البعد عن نقطۃ اکتطقی ب ج بحیث لو وصلنا بینہما بخط ب ج لکان مساویا لکل من خطی آ ب آ ج حتی یکون آ ب ج مثلثا متساوی الاضلاع ولنفرض ان کلا من الاضلاع ذرا ۱ وان نفرض علیہما نقطتین اخریین متساویتئ البعد



عن نقطتی ب ج کفقطی آ آ بحیث یکون بعد اھد اعن ب ج کعد ی ب ج  
عن آ ویکون کل من ضلعی آ آ ذرا عین حتی لو وصلنا بین نقطتی ترہ بخط  
ترہ لکان کل ضلع من مثلث آ آ ذرا عین وان نفرض علیہا نقطتین اخرجین  
علی الوجہ المذکورہ کفقطی و ترہ ونصل بینہما بخط و ترہ حتی یکون کل ضلع من  
اضلاع مثلث آ آ ترہ ثلثہ اذرا عین ثم نفرض علیہا ح ط ثم ق ل ثم م ل ثم ن  
م ونصل بینہما بخطوط ح ط ق ل م ن س علی الوجہ المذکورہ وھکذا الی  
غیر النہایۃ ولنسلسلہ خط ب ج البعد الاصل والذی بعدہ اعنی آ آ البعد  
الاول و ترہ البعد الثانی و ح ط البعد الثالث و علی هذا الترتیب ،

## ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ یہ مقدمہ طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ مستحکم ذکر دفع ہو  
جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد۔

مقدمہ اول یہ ہے کہ مبدأ واحد سے دو خط غیر نہایت تک مستقیم ہوں۔ لیکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان  
الباد غیر متساویہ فرم کر لیں جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبدأ  
واحد سے نقطہ آ سے دو سیدھے غیر متساوی خط مستقیم ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم  
ایسے دو نقطے فرم کر لیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو۔ جیسے دونوں نقطے ب ج کے ہیں  
اس طریقہ پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملا دیں تو دو خط دونوں خط ب ج اور ب ج مساوی  
ہوں یہاں تک کہ آ ب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔ اور  
ہم فرم کرتے ہیں کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراں کا مثلث ہو گیا) اور یہ کہ ہم  
فرم کرتے ہیں کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطے ہیں جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطے ب اور  
ج سے ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ آ سے اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج  
تساویہ آ سے۔ اور ہو جائے مثل آ آ اور آ آ دو ذراں۔ یہاں اگر ہم نقطہ آ آ کو خط آ آ سے ملا دیں تو  
مثلث آ آ آ کا ضلع دو ذراں ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرم کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر دو دوسرے  
نقطے جیسے نقطہ و ترہ۔ اور دونوں کے درمیان خط و ترہ سے ملا دیں یہاں تک کہ ہر ضلع مثلث آ آ و ترہ کا  
تین ذراں ہو جائے گا۔ پھر فرم کریں ہم دونوں نقطوں پر ب ج ط کو پھر ک ت ی کو پھر م ل کو پھر ن  
س کو اور ان دونوں کے درمیان خط ح ط ق ل م ن س سے مذکورہ بالا طریق پر ملا دیں  
اور اس طرح غیر نہایت تک کرتے چلے جائیں۔ اور نام رکھ لیں خط ب ج کا بعد اصل اور وہ بعد جو اس کے  
بعد ہے اور جو اس کے بعد کا ہے بعد اول۔ اور و ترہ کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور اسی ترتیب سے

## تشریح

قوله هذه المقدمة : یہ سیدزادہ اولیٰ کا قول ہے جنہوں نے ہدایۃ الکتب کی شرح میں اس کو نقل کیا ہے۔

قوله المنہ الذکور : یعنی سید اولیٰ کا غیر نہایت چمک جانا۔ اور اس سے بعد غیر متناہی وجود لازم آتا۔ اور محصور میں الجامعین ہونا۔

قوله تبہید : یعنی اظہار مقدمات بیان کئے جاتیں پھر بہان سلی کی تقریر کی جائے۔  
قوله لکان مساویا لکل من خطی آب آج : یعنی درمیان کے جس خط کا نام خط آب ہے اور ایک گز کا ہے وہ خط آب کے مساوی ہو گا جو ایک گز ہے۔ اسی طرح آج کے مساوی ہو گا جو ایک ہی گز ہے گویا تینوں خط ایک ایک گز کے ہو گئے۔

قوله کلا من الاصل : ذراع : لہذا تین گز کا ایک مثلث تیار ہو گیا۔ اس کو بعد اصل بھی کہتے ہیں  
قوله من منلی آت آذرا : اس وجہ سے کہ آئے ب تک ایک گز ہے اور ب سے تک ایک گز ہے۔ اور آ سے ج تک اور ج سے آ تک ایک گز ہے۔

قوله و علی هذه الترتیب : یعنی ہر نقطہ ایک ایک گز کے فاصلے پر فرض کرتے ہیں پھر ان نقطوں کو خط سے ملا دیں اسی طرح اگلے نقطہ فرض کر کے ان کو خط سے ملا دیں یہ سلسلہ قائم کرتے چلے جاتیں،

الثانیۃ ان کلامن تلك الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبلہ و علی نہ زیادۃ  
ذرا ۶ مثلا البعد الاول اعنی : مشتمل علی البعد الاصل اعنی ب ج و نہ زیادۃ  
ذرا ۶ و البعد الثانی اعنی : و نہ مشتمل علی ذرا ۶ و نہ زیادۃ ذرا ۶ و ہکذا الی  
غیر النہایۃ فکل بعد من الابعاد المفروضۃ فوق البعد الاصل مشتمل علیہ  
و علی نہ زیادۃ فہمنا نہایۃ بعدد الابعاد الغیر المتناہیۃ الی  
فی البعد الاصل

## ترجمہ

دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بعد اس بعد پر مشتمل ہے جس سے پہلے ہے  
اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ مثلاً بعد اول یعنی ذرا ۶ بعد اصل پر مشتمل ہے

یعنی ب ج پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی ج ذرا ۶ پر اور ایک ذراع کی  
زیادتی پر۔ ایسے ہی غیر نہایت سلسلہ چلا جائے۔ تو ہر بعد مفروضہ جو اول سے اوپر آئے اور ایک ذراع  
کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد  
اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح : قولہ الثانیۃ : یہ مقدمہ بہان سلی قائم کرنے کے لئے ہے تاکہ شیخ کا نسخہ وارد نہ ہو۔

قولہ فوق البعد الاصلی؛ لیکن جہاں تک بعد اصل کا تعلق ہے۔ تو چونکہ اس میں کوئی زیادتی نہیں ہے اس لئے وہ زیادات کے شمار میں نہیں لایا جاتا۔

الثالثة ان کل جملة من تلك الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة في بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والالزم لوجود فوق تلك الابعاد بعد فينرم ان يوجد في تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد ويلزم من هذا انتهاء الخطيين على تقدير عدم تناهيهما وانما محال مثلاً الزيادات ان الموجودتان في البعد الاول والثاني موجودتان في البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثاني المشتمل على البعد الاول فيشتمل عليهما وعلى زيادتهما بالضرورة وكذا الزيادات الثلث المشتمل عليها الابعاد الثلاثة موجودة في البعد الرابع وهكذا الى ما لا نهاية له،

### ترجمہ

اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر ختمیہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے ورنہ ان ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائے گا۔ پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا تنہا ہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر ختمی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ محال ہے۔ مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں، بعد ثالث میں موجود ہیں۔ کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے۔ ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں ہذا رابطہ میں موجود ہیں۔ اسی طرح لای الی نہایت تک قیاس کریں۔

فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتداد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا بحكم المقدمة الاولى فيوجد بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية وبحكم المقدمة الثالثة يوجد تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخطيين بعد واحد غير متناه ومحصورا بين حاصرين

فتبت ما ادينناك من الملازمة وانت فاع المنع الملاكوسا

ترجمہ

ہیں جب تینوں عقدے تمہیداً بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبدأ و احد سے منسلک  
والے دو خط اگر غیر متناہیہ تک متدرج ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین  
اجداد غیر متناہیہ پائے جائیں۔ اور یہ اجداد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول  
مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے۔ پس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ  
کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی روشنی سے یہ زیادات غیر متناہیہ بعد و احد میں پائی جاتی ہیں۔ اور  
وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہیہ ہوتے ہیں۔ پس دونوں خطوں کے درمیان  
ایک ایسا بعد پایا جائے گا جو غیر متناہیہ ہے اور محصورین حاصرین ہے۔ ہذا وہ لازم جو ہمارا مدعی تھا  
ثابت ہو گیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہو گیا۔  
تشریح یہ کہ قول المقدم المذکور کو لازم ہونا لازم آئے گا۔  
بین حاصرین ہونا لازم آئے گا۔

وفیه نظرمین وجهین الاول انه لا يلزم من المقدمة الثالثة وجود بد  
واحد مشتمل على تلك الزیادات الغير المتناهیة لہنا لا نسلم انه اذا كان  
کل جملة من الزیادات الغير المتناهیة فی بعد یجب ان یکون جمیع تلك  
الزیادات فی بعد لجوان ان لا یکون الحکم علی کل واحد حکماً علی کل  
للمجموع فان کل واحد من افراد الانسان یشبعه هذا الرغیف ولیس  
هذا الدار والمجموع لیس كذلك

ترجمہ

اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثانیہ سے ایک ایسے  
بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اسکو  
تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیہ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اس لئے کہ ہر  
فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو، مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی کے شکر سیر ہو سکتا ہے۔ اور یہ مکان  
اس کی گنجائش رکھتا ہے۔ مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ وفیه نظرمین مصنف نے تمہید پر اسدلال اور پھر جو کچھ نتیجہ بیان کیا ہے  
اس میں دو طرح سے اشکال ہے۔

تشریح

قوله اذا كان كل : تاکر یہ بات لازم آئے کہ ایک ایسا بعد موجود ہے جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے۔

قوله فان كل واحد : اس احتمال پر شارح ردی کی ایک مثال دے کر اپنے شبہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔

قوله یسجد هذا الدار : یہ انسان کے ہر فرد کے لئے الگ الگ حکم ہے اور درست ہے۔  
قوله والجموع : یعنی کثرت : لہذا اس مثال میں ہر فرد کا حکم الگ ہے اور مجموعہ افراد کا حکم الگ ہے تو فردی نہیں ہے کہ جو حکم ہر فرد کا الگ الگ ہو وہی حکم تمام افراد کے مجموعے پر بھی ہو۔

وقد يقال اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد وفيه بحث لانه ان اس اذ بالمجموع المتناهي فيسلم ان كل مجموع متناه فله في بعد لكن لا يلزم ان يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان اس اذ به مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلا نسلم ان كل مجموع

في بعد

ترجمہ و

اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے صادق ہوگی تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو مانتے ہیں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموعہ مراد لیا ہے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا متناہی تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

قوله وقد يقال : محقق طوسی نے شرح اشارات میں یہ جواب ذکر کیا ہے۔  
قوله وفيه بحث : صاحب محاکمات کا یہ اعتراض ہے۔

تشریح

قوله ولكن لا يلزم : کیونکہ موضوع مجموعہ متناہی ہے اور یہ زیادات غیر متناہی کا مجموعہ ہے لہذا موضوع کے کلیہ کے جزئیات میں یہ مجموعہ داخل نہیں ہوگا۔  
قوله فلا نسلم : کہ ہر مجموعہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں پایا جاسکتا ہے کیونکہ مجموعہ غیر متناہی اس کلیہ سے خارج ہو ہے۔

.....

الثانی انہ لا قائم کافی تساوی الزیادات لان البعد المشتغل علی الزیادات القیصر  
المتناہیۃ غیر متناہ سواہ کان تلك الزیادات متساویۃ اومتناقصۃ اومتزائیۃ  
لانہا زیادات مقداریۃ وکلما تزداد یزید المقدار فلما انزادت الی غیر النہایۃ  
یکون البعد المشتغل علیہا غیر متناہ بالضرورۃ وقد یقال التزاید علی سبیل  
التناقض لا یفید اذ لا یجب ان یکون البعد المشتغل علی الزیادات  
المتناقصۃ الغیر المتناہیۃ غیر متناہ لاننا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد  
الاصل نصفہ ثم نتصف النصف الباقی ونزید علی البعد الاصل حتی یکون  
بعدا ولا ثم نتصف نصف النصف ونزید علی البعد الاول ویصیر بعدا  
ثانیاً فہکذا یمکن تنصیف الباقی الی غیر النہایۃ لان الخط قابل للقسمة  
الی ما لا یتناہی ومع ذلك لا یکون البعد المشتغل علی جمیع تلك الزیادات  
شبرا واحدا بل انقص منه واما اذا کان التزاید علی سبیل التساوی او  
التزاید فہو یفید المطلوب وانما اقتصر علی الاول لان المثل موجود فی الزائد  
فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصولہ من الزائد  
بطریق الاولی بدون العکس

ترجمہ

دوسرا اعتراض برہان سلمیٰ پر یہ ہے کہ زیادات کو تساوی ماننے کی کوئی ضرورت  
نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ متناہی ہوگا  
خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں۔ یا زیادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مقدار ہی چیز زیادتیوں میں۔ اور  
جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایہ تک زیادتی ہوگی تو بالضرورہ  
وہ بعد جو ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ اور گہا  
اور گہا گہا ہے کہ تزاید علی سبیل التناقض بقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری نہیں  
ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لئے کہ ہم نے ایک خط  
ایک بالشت کا فرض کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دیدیں۔ پھر باقی نصف کی تنصیف  
کردیں اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کردیں۔ اور یہ بعد ثانی ہو جائے گا۔ پس اس طرح غیر نہایہ  
تک باقی کی تنصیف ممکن ہے۔ اس لئے کہ خط لا متناہی تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود  
وہ بعد ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا۔ اور ہر جب کہ تزاید  
علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لئے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف

اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) زمانہ میں موجود ہے لہذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائے گا تو تزايد کی صورت میں بدرجہ اولیٰ معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ تزايد میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے) قولہ الثانی: تفکر کی یہ دوسری وجہ بھی صاحب محاکات کی جانب منسوب ہے۔ جہاں انہوں نے بعد کا غیر متناہی ہونا ثابت کیا ہے وہیں یہ اعتراف بھی بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زیادتی بقدر واحد ہونا چاہئے۔ بلکہ متعین کر دیا تھا کہ ہر بعد میں ایک ایک گز کی زیادتی ہونا چاہئے یعنی زیادتی مساوی ہونا چاہئے۔ اس پر یہ اعتراف ہے کہ زیادتی کے لئے مساوات کی قید کی حاجت نہ تھی اور نہ کوئی فائدہ تھا۔

**تشریح**

قولہ وقد يقال: یہ وجہ ثانی کا جواب ہے اس رد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تساوی کی قید زائد نہیں ہے۔ بلکہ مناسب ہے۔

قولہ حتیٰ یکون بعد الاول: یعنی اس کا بعد اول نام رکھیں تو بعد اصل نصف بالتثبت پھر بعد اصل پراضافہ کر دیں تو اول بعد ہو جائے گا

قولہ فیکن: کیونکہ تفتیف و تقسیم کو مقدار غیر متناہیہ تک قبول کرتی ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

قولہ فہو یفید المطلوب: وہ یہ کہ جو تزايدات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور۔۔۔ ساتھ ہی محصور بین الحاصرین بھی۔

قولہ وانما انتصر علی الاول: ایک سوال مقدار کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب تو دونوں میں تزايد اور تساوی مقداروں کے اضافہ سے حاصل ہوتا تھا تو پھر مصنف نے صرف تساوی ہی پر اکتفاء کیوں کیا۔

قولہ بیدون العکس: سوال یہ تھا کہ اب ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ تفصیل میں تزايد بیان کر دیتے اور تساوی کو ترک کر دیتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کے برعکس یعنی تزايد کو بیان کرتے اور تساوی کو اس پر قیاس کرتے، تو فائدہ مذکورہ حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جب تزايد سے علم حاصل ہوتا تو تساوی سے بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تزايد مثل میں داخل اور موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کے لئے لازم ہے۔

وفیه بحث لان الخط وان کان قابلاً للقسمة الی غیر النہایة لکن خروج جمیع الاقسام الی الفعل محال ولو فرض خروج جمیعها الی الفعل کان البعد المشتمل علی تلك الزیادات الغیر المتناہیة غیر متناہ صراحة ان

المقدار یزداد بحسب انفراد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غیر متناهیة  
 يكون البعد غیر متناه فیکون ما لا یتناهی محصورا بین حاصرين،

## ترجمہ

اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگر تقسیم کو غیر نہایت تک قبول کرتا ہے مگر جمیع  
 انقسامات کو خارج میں موجود ہونا باطل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات  
 کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو گا وہ غیر متناہی ہو گا۔  
 اس لئے کہ بدایت معلوم ہے کہ اجزاء کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب  
 اجزاء غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہو گا۔ پس جو چیز غیر متناہی تھی دو عامروں میں مقصور ہو گئی

واما بیان انہما لا سبیل الی القسم الاول فلانہا لو كانت متناہیة لاحاطہا  
 حد واحد واحد وقد تكون متشکلة لان الشكل هو الہیاء الحاصلة من  
 من احاطة الحد الواحد والحد ودای حدین او اکثر بالمقدار الی الجسم  
 التعليمی والسطح فان اطراف الخطوط اعنی النقطة لا تقصور احاطتها بها  
 اصلا والبراد بالاحاطة مہنا هو الاحاطة التامة لیخرج الزاویة فانہا علی  
 الاصح هیئاة وکیفیت عارضة للمقدار من حیث انہ محاط بمحد واحد  
 او اکثر احاطة غیر تامة مثلاً اذا افروضنا سطحا مستویا محاطا بخطوط ثلث  
 مستقيمة فاذا اعتبر کونه محاطا بالخطوط الثلث كانت الہیاء العارضة له  
 بهذا الاعتبار ہی الشكل واذا اعتبر منها خطا متلاقیان علی نقطة منه كانت الہیاء ..

لہ بهذا الاعتبار ہی الزاویة ہذا اما الشہر بینہما

## ترجمہ

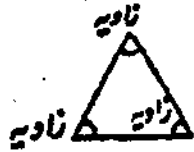
اور ہر حال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں یعنی وہ باطل ہے  
 اس لئے کہ صورت مجرد عن الہیوی اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود نے  
 احاطہ کیا ہو گا۔ تو وہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایسی ہیأت کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو  
 احاطہ کرنے سے حاصل ہوگی یعنی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اسے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطہ کے ذریعہ احاطہ  
 نہیں پایا جاتا ہے۔ اور احاطہ سے اس جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہو جائے۔  
 کیونکہ درست قولی کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے  
 ماضی ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطہ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں  
 جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط



ہے احاطہ کی ہوتی ہوتی ہے تو وہ بیضا جو اس کو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر طاق ہیں تو اس اعتبار سے جو بیضا حاصل ہوگی وہ نادیدہ ہے۔ یہ تعریف لوگوں میں مشہور ہے۔

## تشریح

قولہ او السطوح : خط اور نقطہ باوجود کہ مقدار میں یکساں یہاں مراد نہیں ہے۔  
قولہ بالخطوط الثلاثة : تو اس میں شکل بھی بن سکتا ہے اور زاویہ بھی۔ مگر تفسیر دونوں کی الگ ہو جائے گی۔



قولہ فی الزاویۃ : جیسے کاغذ کا یہ صوفہ سطح ہے اس کو تین خطوط سے اس طرح گھیر دیا گیا۔ جو یہ شدت بن گیا۔ اور جب اس کے کونوں کو دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطہ پر دو خط ملے ہوئے ہیں۔ اسی کونے کو نادیدہ کہتے ہیں۔ جیسے زاویہ کی یہی تعریف نزد صفحہ کے یہاں مشہور ہے۔ صاحب محاکمات نے بھی تعریف کیا ہے۔

ولیزم منہ ان لا یكون لمحیط الکرۃ وامثاله شکل والانسب ان یقال الشکل هو الہیۃ الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء کان احاطۃ المقدار او احاطۃ بالمقدار لیشمل ذلك بل محیط الدائرۃ وامثاله ایضا وقد یقال انما یلزم تشکل الصورۃ اذا كانت متناہیۃ فی جمیع الجهات ولم یثبت ذلك بما ذکرنا من الدلیل لانہ لو فرض اللاتناہی من جهة الطول فقط لم یکن وجود خطین یخرجان من نقطۃ واحدۃ ویفرجان متراکبان الی غیر النہایۃ ضرورۃ توقف انفراجہما کذلک علی اللاتناہی فی العرض اقول لا حاجة لنا الی اثبات تشکلہا فانہا اذا كانت متناہیۃ ولو فی جهة واحدۃ لكانت لها ہیۃ مخصوصۃ من جهة ذلك التناہی فننقل الکلام الی تلك الہیۃ

## ترجمہ

اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ کے لئے کوئی شکل نہ ہو۔ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ بیضا ہے۔ احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل سے کیا گیا ہو یا شکل کا احاطہ مقدار سے کیا گیا ہو تاکہ شامل ہو جائے اس کو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا تشکل ہونا اس وقت لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں۔ اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے کہ اگر لامتناہی نقطہ جہت طول میں زمین کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحد سے خارج ہوں اور کشادہ ہوتے ہوں اور غیر نہایت تنگ بڑھتے چلے جائیں۔ وہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفرج غیر متناہی ایک ہونا موقوف ہے عرض کے متناہی ہونے پر لگے یا برہان سلی قائم نہیں ہو سکتی۔ کہ ہم کو اس میں تشکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں ہی، تو اس متناہی کی جہت سے اس کے لئے مخصوص تشکل ہوئی تو ہم کلام کو اس ہیأت کی طرف منتقل کریں گے۔

## تشریح

قولہ بل محیط الدایۃ: یعنی یہ تعریف ان خطوط پر ہی صادق آجائے گی جو دائرہ مثلث، مربع وغیرہ کو محیط ہے۔ جن میں جو تعریف تشکل کی کی گئی ہے وہ شامع کے نزدیک سطح پر اور جسم کی شکلوں پر تو صادق آتی ہے۔ خطوط سے جو تشکلیں بنتی ہیں مثلث وغیرہ انکو شامل نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آتی ہے اور خطوط محاط نہیں ہو کر تے۔ قولہ وقد یقال: چونکہ مصنف نے متناہی اور تشکل کے درمیان علاقہ لزوم ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوئی تو البتہ تشکل بھی ہوگی۔ یہ تقبیہ شرطیہ لزوم ہے جس میں متناہی اور تشکل کے مابین لزوم ثابت کیا گیا ہے۔ قد یقال سے اس شریقتہ و میرے اعتراض کیا جا رہا ہے۔

قولہ من جهة الطول فقط: جیسے ستون میں صرف طول ہوتا ہے۔ اور جانب عرض اور عرض کو ترک ترک کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر، برہان سلی صرف لمبائی کی جانب میں غیر متناہی کا بطلان ہوتا ہے۔ عرض وغیرہ میں دلیل قائم نہیں ہوتی

قولہ توقف الفراجہا: معترض کے لئے یہ مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ دونوں خطا کشادہ ہونا عرض یا عرض میں یا دونوں میں ان کے غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور برہان سلی سے ان حیات مذکورہ کا غیر متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ لاحاجۃ لنا: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل میں تبدیلی کی گئی ہے کہ اگر برہان سلی سے صورت میں تشکل کا ثبوت نہیں ہوتا تو یہ ہمارے لئے معترض نہیں ہے بلکہ تشکل ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے۔ جس کو یہاں بیان کیا ہے۔

قولہ لدونی جهة واحد: یعنی برہان سلی سے اس کا ثبوت متناہی ہو جائے گا۔ قولہ فنقل الکلام: اور کہیں گے کہ یہ خاص تشکل جو صورت جسمیہ کو عارض ہوتی ہے اس کا کیا سبب ہے آیا جسمیہ عامہ یا لازم جسمیہ اس کا سبب ہے اور ان میں سے ہر ایک کا سبب یا علت ہونا محال ہے۔ ورنہ خرابی لازم آئے گی کہ تمام اجسام اس خاص تشکل میں پائے جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ تشکل اجسام کی نوع بنوع جدا گانہ ہوتی ہے۔ یا پھر یہ کہیں گے کہ صورت جسمیہ کو یہ خاص تشکل کسی امر عارض

کی وجہ سے آئی ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ امر عارض زائل ہونے والی چیز ہے۔ لہذا اس کا زائل ہونا ممکن ہے جب زوال ممکن ہے تو دوسری شکل کو قبول کرے گی لہذا اثرابی لازم آئے گی کہ صورت جسمیہ قابل انفصال ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ نے صرف ہیولی کو قابل ہونا مانا ہے۔ صورت جسمیہ قابل نہیں مانتے۔

فذلک الشکل والہیئۃ اما ان یکون للجسمیۃ ای للصورۃ الجسمیۃ لذلک  
من حیث ہی و هو محال والا لکان الاجسام کلہا متشککۃ بشکل واحد  
او بسبب واحد او بسبب لازم للجسمیۃ و هو ایضا محال لہا عوارض  
عارضی لہا و هو ایضا محال والا لکان زوالہ ای العارضی او الشکل  
فامکن ان تتشکل الصورۃ بشکل اخر فتکون قابلاً للانفصال،

**ترجمہ** پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لہذا  
من حیث ہی ہی۔ اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں متشکل ہو جائیں  
گے۔ یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بنا پر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب  
عارضی کے سبب آئے گی، یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا۔ یعنی عارضی یا شکل کا  
زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہو جائیگی۔

**تشریح** قولہ فذلک الشکل: مان نے بھی وہ استدلال پیش کیا ہے جو اوپر شارح نے  
نقل کیا ہے مگر شارح نے میں القضاۃ سے نقل کیا ہے۔

قولہ والا لکان الاجسام: یعنی اگر صورت جسمیہ بذاتہ علت شکل قرار دی جاتی ہے تو تمام اجسام خواہ  
عنصری ہو یا غیر عنصری ایک ہی شکل کے سب ہو جائیں گے کیونکہ علت ایک ہی ہے۔  
قولہ لہا عوارض: یعنی تمام شکل کا ایک ہی میں متشکل ہونا لازم ہوگا جو واضح کے خلاف ہے۔

وقد یقال لا نسلم ان تبدل الشکل انما یکون بالانفصال فان الامر المتصل  
المدور اذ اکعب بتغیر شکله من غیر فصل واجیب عنه بانہ ان لم یکن  
ہناک انفصال فلا بد من انفصال و هو من لواحق المادۃ وتوضیحہ علی  
ما قرأہ ان فی الجسم فعلا و انفعالا ولا یجوز ان یکون امر واحد  
فاعلا و منفعلا ففی الجسم امران یفعل باحدہما و ینفعل بالآخر فالاعراض

الانفعالية تابعة للمادة والفعلية للصورة وهذا منقوض اما اجمالاً فبان  
النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادئ العالية  
مع انها غير مادية واما تفصيلاً فلجواز ان الفاعل والمنفعل واحد من حيثين

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ  
ہوتی ہے اس لئے کہ ایک متصل اور دوسرے موجب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ  
شکل متبہج جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں  
پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا۔ اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے  
طے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی، دوسری انفعال کی۔ اور جہاں نہیں کہ  
ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو۔ لہذا جسم میں دو امور پائے جاتے ہیں۔ ایک امر سے وہ فعل کرتا  
ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعالی اعراف مادہ کے تابع ہیں اور فعلی امور صورت  
کے تابع ہیں۔

اس جواب پر نفی وارد کیا گیا ہے اجمالاً تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے  
اور اپنے مافوق مادی عالم سے اثر قبول کرتا ہے اس کے باوجود نفس مادی نہیں ہے۔ اور  
نفی نفسی تو یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہو مگر دو وجہ سے۔

## تشریح

قولہ قد يقال: یہاں امام راجحی مصنف کے قول ان متشکل ۱۲ پر ایک مخ  
وارد کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے۔  
قولہ مکعب: چھ رخ کے احاطہ سے جو شکل بنتی ہے اس کو مکعب کہتے ہیں۔

قولہ من و احق المادة: لہذا دوسرا اشکال سامنے آگیا کہ صورت جسمیہ میں انفعال پایا گیا کیونکہ  
یہ ہیولی کے عوارض میں سے ہے جیسا کہ تقریر جامع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔  
قولہ ما قوامہ: یہاں پر اس دعویٰ کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ ہیولی ہی کے عوارض میں سے منفعل ہوتا ہے

وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهيولى والصورة المناسبة ان يقال  
فهو مقارن للهيولى فتكون الصورة العارضية عن الهيولى مقارنات لها هذا  
خلف، لعلنا نقول ان الحصر ممنوع لاحتمال ان يكون ذلك الشك  
للجسمية مع لانها او مع عارضتها او لانها مع عارضتها او لمجموع الثلاثة  
او للبيان وحده او مع غيره فاقول لو كان الاول لكانت الاجسام كلها

متشککۃ بشکل واحد ولو کان لاحد من الثلثة التالية لامکن ان تتشکل  
الصورة بشکل آخر واما المبائن فنعلم بانضرة انه لا یكون علمۃ لشکل  
معین للصورة الجسمیة الالوابطة خاصة هنالك فاما ان یكون مع الوابطة  
کافیاً فی تحقق ذلك الشکل اولاً وعلی الاول ان کان مهتم الزوال فننقل  
التردید بین الامور المدکورۃ الی الوابطة والافیلزم المحذور الثاني قطعاً  
وعلی الثاني ان کان کل من المبائن والمعاون مهتم الزوال سررد الوابطة بین  
تلك الامور والافیلزم المحذور الثاني ولما کان نفی هذه الاحتمالات  
ظاهراً اصاب ذکره المصنف ہادی تامل لدریتعرض لنا .

## ترجیمہ

اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیوئی اور صورت جسم سے مرکب ہوتی ہے۔

ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیوئی سے مقارن ہوگی۔ پس لازم آئے

چاکہ وہ صورت جو ہیوئی سے خالی تھی وہ ہیوئی کے ساتھ مقارن ہو جائے اور غلات مفروض ہے۔ شاید

تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع مارض

کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور مارض کی وجہ سے آئی ہو، یا مارض کی وجہ سے آئی ہو، یا مارض

امربائن کی وجہ سے آئی ہو، یا مبائن اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو۔ پس میں کہوں گا کہ اگر شکل

اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو اسے اجسام کا شکل واحد متشکل ہونا لازم آئے گا

اور اگر شکل بعد کے تین اسباب (جسمیت، لازم، مارض) کی وجہ سے آئے گی تو ممکن ہو گا کہ صورت دوسری

شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے۔ اور بہر حال امربائن، تو بدیہ معلوم ہے کہ صورت جسمیت کی شین شکل کے

لئے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے جو وہاں پایا جاتا ہو گا۔ پس یا اس رابطہ کے ساتھ ..

جسمیت کے لئے کافی ہو گا کہ یہ شکل تحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ متشکل الزوال ہے (مثلاً واجب)

تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔

اور دوسری صورت میں اگر مبائن اور معاون دونوں متشکل الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیرا

جائے گا۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی۔ اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور و

فکر۔ اس کا جواب دیا جاسکتا تھا۔ اس لئے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

تو لے مناسب : کیونکہ مرکب ہونے کے لفظ سے شبہ ہوتا ہے کہ صورت جسمیت ہیوئی

اور صورت جسمیت سے مرکب ہوتی ہے لہذا اسے کامن لقب وغیرہ مرکب ہونا لازم آئے

گا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے لازم تھا کہ مرکب کے بجائے مقارن فرماتے۔

## تشریح

قولہ هذا خلعت : فرض کیا تھا عاری اور مجرد ہونا اور ثابت ہوا مقدارن یا مرکب ہونا ۔  
 قولہ لعلہ نقول : اس کو حصر سمجھ کر امر امن کیا جا رہا ہے کیونکہ ابھی چند صورتیں شکل کی اور بن سکتی ہیں  
 قولہ مع لازمہا : جسمیہ اور لازم دونوں شکل کے لئے سبب ہوں اور مع عارضہا : یا جسمیہ اور عارضہ کے  
 سبب سے شکل حاصل ہوتی ہو ۔ اول لازمہا مع عارضہا : یا جسمیہ کے لازم اور اس کے عارضہ کی وجہ  
 سے شکل آتی ہو ۔ اول جوع الثنتہ : یا مذکورہ تینوں چیز جسمیہ ، لازم ، عارضہ کے مجموعہ سے شکل آتی ہو ۔ اول لیبائن  
 یا امر مباحث کی وجہ سے شکل آتی ہو ۔ یا امر مباحث غیر کے ساتھ ملکر شکل حاصل ہوتی ہو ۔  
 یہ مزید چھ صورتیں احتمالات کی شارح نے بیان کی جو عقلاً نکلتی ہیں ، اقول سے شارح اس کا جواب  
 دیں گے ۔ اور سابقہ تین احتمالات باقی رکھ کر قبضہ چھ احتمالات کو ان میں داخل مان لیں گے یا رد کریں  
 گے چنانچہ فرمایا : اقول لو کان الاول : الخ

قولہ الصورة بشکل اخر : کیونکہ تینوں صورتوں میں امر عارضہ کو بھی سبب شکل قرار دیا گیا ہے اور امر  
 عارضہ زوال پاتا ہے لہذا صورت جسمیہ انفصال کے قابل ہوگی ۔ حالانکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ  
 ہے کہ جسم میں قبول کرنے والی قوت ہوتی ہے یہاں اس کے خلاف لازم آتا ہے لہذا باطل ہے ۔  
 قولہ لرباطہ خاصۃ : اب سلسلہ کلام اس رابطہ کی جانب متوجہ ہو گا کہ وہ رابطہ کس وجہ سے مباحث اور  
 صورت جسمیہ کو ایک کر رہا ہے ۔

قولہ و علی الاول : یعنی امر مباحث صرف رابطہ کے ساتھ شکل کے لئے کافی معاون کی ضرورت نہیں ہے ۔  
 قولہ فنقل التردید : اور سوال کریں گے کہ رابطہ لازم ہے یا امر عارضہ ۔ ۔ ہے یا لازم مع عارضہ  
 ہے ، وغیرہ ۔ تو جو خرابی اور بلا لازم آتی تھی وہی رابطہ میں لازم آئے گی صرف عنوان بد سے گاتجربہ ایک ہی  
 نکلے گا لہذا باطل ہے ۔

قولہ الحمد والثانی : اور اس صورت میں صورت کا قابل ہونا لازم آئے گا ۔ جو طے شدہ فلاسفہ کے  
 قانون کے خلاف ہے ۔ لہذا باطل ہے ۔

قولہ بین تلک الامور : مثالیوں کہا جائے گا کہ رابطہ آیا سبب جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے یا اس کے لازم  
 کی وجہ سے یا اس کے عارضہ کی وجہ سے یا جسمیہ اور لازم کی وجہ سے ، یا جسمیہ ، لازم ، عارضہ تینوں کی وجہ  
 سے یا لازم اور عارضہ کی وجہ سے شکل کا سبب بنا ہے تو زوال ممکن ہے کیونکہ عارضہ تام ہی زائل ہونے  
 والی چیز کا ہے ۔ اور جب زوال ہو گا تو شکل بد سے گی اور صورت کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا جو کہ  
 طے شدہ اصول کے خلاف ہے ۔ لہذا یہ باطل ہے ۔

قولہ الحمد والثانی : یعنی جب متمنع الزوال نہیں تو ممکن الزوال ہوں گے اور ممکن الزوال کی صورت  
 میں وہی خرابی لازم آئے گی یعنی تبدیل شکل آخر جس کے نتیجہ میں صورت جسمیہ کا قابل شکل ہونا لازم آئے گا ۔

جبکہ قابل ہوئی ہے صورت نہیں ہے۔

فان قلت يجوز ان يكون المبائن الممكن الزوال علته للشكل والصورة معا  
فبزواله تزول الصورة ايضا ولا تبقى متشكلة بشكل آخر قلت المبائن ان  
كان مجردا فابدي والا لا يستحال ان يكون علته للصورة على ما قررناه في  
بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل  
للتشخيص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل علته للتشخيص كما ذهب اليه  
بعضهم وسياتي الكلام فيه،

## ترجمہ

پس اگر تم اعتراف کر دو کہ ہو سکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل و صورت دونوں  
کے لئے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہو جائے گی  
اور دوسری شکل میں مشکل باقی نہیں رہے گا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے  
ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اس کو ثابت کیا ہے۔ ہاں البتہ  
مناقشہ اس طور پر کیا جا سکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لئے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے شکل کی  
بنیاد پر آئی ہو جواب مشکل ہے مگر یہ کہ کہا جائے کہ شکل علت ہے تشخص کے لئے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے۔  
اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

قوله قلت : جواب میں مذکورہ جواز ختم کیا گیا ہے۔

قوله فابدي : جب ابدی ہوگا تو ممکن الزوال ہوگا۔

## تشریح

قوله في بحث اثبات العقل : جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم جسمانی اور باری تم کے درمیان عقل اول  
کا واسطہ ہے وہاں کہا گیا ہے کہ فلک اول عقل اول سے اور فلک ثانی عقل ثانی سے صادر ہوتا ہے اور  
اور کہا گیا ہے کہ پہلی فطری، اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عقل عاشرے صادر ہوتے ہیں، اور  
ظاہر ہے کہ یہ مجردات میں سے ہیں مادی نہیں ہیں لہذا ابدی اور دائمی ہیں ممکن الزوال نہیں ہیں۔

قوله للتشخيص الصورة : اور وہی ایک شکل کو دوسری شکل سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے اشتراک کا  
اعتراف وارد نہ ہوگا۔

نعم : اس پر عین القضاة نے اعتراف کیا ہے کہ تشخص بہر حال خارج عن الذات ہوتا ہے عین ذات نہیں ہوتا لہذا  
تشخص کا زوال ممکن ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو دوسری شکل کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ ہوگا صورت جسمیہ  
کا قابل ہونا لازم آئے گا جو ان کے طے شدہ قانون کے خلاف ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔

قوله اللهم : شارح نے آنے والے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔  
قوله علت للتخص : لہذا اس کا عکس کیے ہو سکتا ہے کہ تخص کو شکل کے لئے علت مان لیا جائے  
مگر یہ جواب شارح کے نزدیک کمزور ہے۔ اور جو ہم کو اس پر اعتراض کرنا ہے آئندہ ذکر کریں گے۔

وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له  
من تخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جسيم الاشكال على السوية فنلاحظ للتخص  
اما هو الجسمية اولاً لانها اوعاها وضهاو كانه مبني على ما ذهبوا اليه من ان  
الهيولي العنصرية والصورة والاعراض والنفوس فالكفة عن العقل الفعال  
وانما عد لنا عنه لانهم ما اقاموا دليلاً على القاعدة البدن كونه على انهم  
متزلزون في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفعال  
ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والنزاج والميل

## ترجمہ

اور مبائن کو باطل کرنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسم کو جو متین شکل حاصل ہے  
اس کیلئے کسی تخص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر  
ہوتی ہے پس تخص یا جمیت سے یا اس کا لازم ہے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب کہ ہیولی تخصیر اور صورت اور اعراض اور نفوس  
سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے  
اس کو ترک کر دیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے اس کے علاوہ  
وہ خود اس قاعدہ میں مذہب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے  
ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

قوله قد يقال : یہ توجیہ ملازادہ کی طرف منسوب ہے اس توجیہ کا مقصد تحقیق  
میں امر مبائن کے شکل کی علت ثبوت کا ابطال ہے۔

## تشریح

قوله ادعائها ضها : اور ان میں سے ہر ایک جیسا کہ آپ جان چکے ہیں کہ باطل ہے۔  
قوله انما عد لنا : جب حکماء کا مذہب عقل عاشر سے فیضان سلم ہے تو قد يقال کے ذریعہ ملازمہ کے  
قول کو نقل کیوں کیا گیا ہے عقل فعال ہی کی طرف افعال کو منسوب کیوں نہ کیا گیا۔  
قوله كما يظهر : مثلاً جسم کی صحت و بیماری کی نسبت عقل فعال کے علاوہ مزاج کی طرف کر دیتے  
ہیں ایسے ہی جسم کا انواع میں تقسیم ہونے میں اس قوت کے قائل ہیں جو ایک تیسرا جز بن کر جسم میں موجود



ہوتی ہے اور اس کا صورت نوعیہ نام رکھتے ہیں۔ یا مثلاً چیز طبعی کو میں کی طرف کرتے ہیں۔

## فصل

فی ان الہیولی لا یجوز عن الصورۃ لانہا لو تجردت عن الصورۃ فاما ان تکون ذات وضع ای قابلاً للاشارة الحسیۃ او لا تکون لاسبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی کل واحد من القسمین فلا سبیل الی تجردھا عن الصورۃ اما انہ لاسبیل الی الاول فلا ینہا حیثین اما ان تنقسم ولا لاسبیل الی الثانی لان کل مالہ وضع فهو منقسم ای قابل للانقسام علی ما مر فی تنفی الجزء الذی لا یتجزی،

## ترجمہ

فصل اس بحث میں کہ ہیولی صورت جسم سے مجرد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرد ہو گا۔ صورت سے تو یا ہیولی ذات وضع ہو گا، یعنی اشارہ جسم کو قبول کرنے والا ہو گا یا ذات وضع نہ ہو گا، ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں۔ پس صورت سے ہیولی کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ یعنی ہیولی کا صورت سے مجرد ہونا باطل ہے۔ بہر حال یہ بات کہ پہلی صورت باطل ہے پس اس لئے کہ اس وقت یا تنقسم ہو گا یا نہیں۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ جس چیز کے لئے وضع ہوگی تو وہ تقسم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیسا کہ جزر لا یتجزی کی نفی کی بحث میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

## تشریح

قولہ فصل: طبیعات تین فن پر مشتمل ہے۔ اول ما یم الاجسام کے بیان پر مشتمل ہے اور ما یم الاجسام کی بحث دس بحث پر مشتمل ہے جن میں سے تین فصل گذر چکی ہے۔ اور

اب اس کی جو تھی فصل شروع ہے۔

قولہ ذات وضع: یعنی جب کہ ہیولی ذات وضع ہو گا۔

قولہ کما مر: یعنی محال ہے کہ کوئی جوہر چیز میں موجود ہو اور تنقسم نہ ہو۔

لا یخفی علیک انہ لم یجد البتہ ادر من عباراتہ وھو ان کل شیء لہ وضع قابل للانقسام سواء کان جوہراً او عرضاً لانہم قائلون بوجود النقطة وما مر فی نفی الجزء ایدل علی ان کل جوہر ذی وضع ایضاً كذلك اذ لا امتناع فی تداخل النقاط قطعاً فمرادہ ان کل جوہر لہ وضع فهو قابل للانقسام وحينئذ لا یتیم الکلام الا اذا ثبت ان الہیولی جوہر وقد یستدل علیہ تارۃ بانہا محل

للمصورة الجسدية وقد اشرفنا اليه مع ما عليه وتنازلة بانها جزء للجسم الذي  
هو جوهري وهذا هو وجود لان الهيئة المخصوصة جزء للسائر من انها عرضي

## ترجمہ

اور آپ یہ بات متنبی نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے عبادہ معنی کا ارادہ نہیں  
کیا ہے کہ وہ نے جس کے لئے وضع ہوئی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر  
ہو یا عرض ہو اس نے کہ حکم رفقہ کے وجود کے قائل ہیں حالانکہ جزر لا تجزئ یعنی کی بحث میں گذر چکا ہے۔  
وہ اس بات پر دال ہے کہ جوہر ہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اس کی کوئی  
طالت نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے کہ نقطوں کے تلاخل میں کوئی استحال نہیں  
ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس وقت ان کا استدلال تام  
نہیں ہوگا۔ لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بیونی جوہر ہے اور بیونی کے جوہر ہونے پر کبھی تو  
استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ بیونی صورت جسم کا محل ہے حالانکہ ہم اس پر بالاد و ما علیہ کا اشارہ کر چکے ہیں،  
اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بیونی جسم کا جزر ہے اور جسم جوہر ہے۔ اور اس کو دو کرد یا لید ہے۔ کیونکہ  
بیانات مخصوصہ تحت کی بھی جزر ہوتی ہے اس کے باوجود وہ عرض ہے (تو جزر ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)  
قولہ انہ لم یورد ذی وضع سے بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ ذات مرادے یعنی جو بالذات  
اشارہ قبول کرتی ہو مگر بالذات کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ بالذات  
ذات وضع نہیں ہوتا۔ اس لئے جوہر کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بالذات  
اشارہ صیہ کو صرف جوہر ہی قبول کرتا ہے۔

## تشریح

قولہ بوجود النقطة ہاں نقطہ اشارہ صیہ کو قبول کرتا ہے مگر تقسیم کو قبول نہیں کرتا لہذا قاعدہ کلیہ سے  
نقطہ خارج ہے۔

قولہ ذی وضع ایضا کذا لہذا ہم نے جوہر پر حکم انقسام کا لگایا ہے عرض پر نہیں۔  
قولہ قابل للانقسام ہاں متنی کی مراد واضح کرنے کے بعد شارع میثی نے بات صاف کر دیا کہ جوہر  
ذی وضع ہوگا وہ قابل انقسام ہوگا لہذا آئے متنی پر اعتراض کرتے ہیں۔  
قولہ ان الہیونی جوہر ہاں بیونی کے جوہر ہونے پر شارع بعض استدلال پیش کرتے ہیں، جو آگے  
قد استدلال بیان کرتے ہیں، اسید سند نے ایک شرح ہدایہ اعلیٰ کی لکھی ہے اسی میں یہ استدلال بیان کیا ہے۔  
مگر شارع اس کو چونکہ پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں صرف اشارہ میں بیان کیا ہے۔  
قولہ و هو جوہر ہاں جزر ہونے کے اعتبار سے بیونی بھی جوہر ہے مگر یہ استدلال شارع کو مقبول نہیں  
ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ و ہاں رد و اذ

ولاسبیل الی الاول لانہا جینئذ امان تنقسم فی جهة واحدة فقط فتكون  
خطا جوہریا و فی جہتین فقط فتكون سطحاً جوہریاً او فی ثلاث جہات  
فتكون جسماً، اقول لا یخلو الکلام فی ہذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة  
فی ان الشق الثانی من التردید الاول هو عدیم الوضع مطلقاً فان اراد  
بالشق الاول ذات الوضع فی الجملة فلا نسلم ان کل ماله وضع فی الجملة  
و منقسم بالجہات الثلاث منقسم فی الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات  
فمع عدم مساعدة اللفظ لریکن التردید حاصراً و وجب ایضاً کل الجسم  
ہرہنا علی الصورة الجسمیة بناء علی انہا الجسم فی ہادی النظر کما حملہ شارح  
المواقف فی ہذا المقام علیہا و هو غیر ملائکہ لہا سیمجی من انہا لو كانت جسماً  
لكانت مرکبة من الہیولی و الصورة،

## ترجمہ

اور اول صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت یا تو ہیولی ایک جہت میں منقسم  
ہو گا صرف، تو وہ جوہری ہو گا، یا صرف دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا۔  
یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہو گا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے  
کیونکہ اس میں شک نہیں کہ تردید اول کی شق ثانی، اور وہ مطلع ذات وضع ہونا ہے۔ بھی اگر شق اول سے فی  
الجملة مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مالا وضع فی الجملة کہ جس کو فی الجملة وضع حاصل  
ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ جسم ہی میں منحصر ہے۔ اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیا ہے تو  
اول مصنف کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔۔۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ تردید مذکور حاضر نہ رہے گی  
تیز واجب ہو گا کہ یہاں پر جسم کو صورت جسم پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسم پر محمول ہی ہوتی ہے  
جس طرح شارح واقف ہے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے۔ اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے۔  
جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ صورت جسم پر محمول ہو گی تو ہیولی اور صورت سے ہو گی۔

## تشریح

قولہ فتكون جسماً: اور جب جسم ہو گا تو ہیولی اور صورت سے مرکب ہو گا لزوماً۔ مرن  
کیا تھا ہیولی کا مجرد عن الصور ہوتا اور ثابت ہو گیا صورت سے مرکب ہونا۔  
قولہ عدیم الوضع: مان نے اس فصل کے شروع میں کہا تھا کہ ہیولی اگر صورت سے مجرد ہو گا تو اس کی دو صورت  
ہے۔ اول یہ کہ یا تو ذات وضع ہو گا یا نہیں، اسکو شارح نے تردید اول سے تعبیر کیا ہے اور اس میں چونکہ  
دو چیزیں یعنی ذات وضع نہ ہونا تو اس کو شق ثانی کہا ہے اس لئے شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ  
تردید اول کی شق ثانی یعنی ذات وضع ہونا مطلقاً۔

قولہ ذات وضم فی الجملة : مطلب یہ ہے کہ اشارہ حسی کو قبول کرے فی الجملہ یعنی خواہ بالذات یا بالعرض ،  
قولہ مختصر فی الجسم : یعنی وہ صرف جسم ہی ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے ۔ اس لئے کہ جو عرض جسم میں سرایت  
کئے ہوئے ہے مثلاً طول ، عرض ، عمق یعنی جسم تعلیمی وہ بھی فی الجملہ ذات وضع ہوتی ہے اور تینوں جہات میں تقسیم  
کو قبول بھی کرتی ہے لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الجملہ ذات وضع ہوا اور تقسیم جہات ثلاثہ میں ہوا اور وہ صرف  
جسم طبعی ہو بلکہ جسم تعلیمی میں بھی یہ بات پائی جاسکتی ہے ۔

قولہ ذات الوضوح بالذات : تاکہ جسم تعلیمی اس سے خارج ہو جائے ۔

قولہ لیکن الترتیب حاصر : اس لئے کہ ذات وضع فی الجملہ کا احتمال باقی ہے اور حصر کا مطلب یہ ہوتا  
ہے کہ اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو یعنی حصر میں محصور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے ۔

قولہ حمل الجسم : اس لئے کہ بالذات اشارہ کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے ہیوئی تو  
اشارے کو بالذات قبول نہیں کرتا ۔

قولہ فی هذا المقام : اور اگر صورت جسمیہ مراد لی جائے تو خرابی پیدا ہو جائے گی جیسا کہ شارح نے  
خود ہی کہا ہے کہ وہ غیر علامہ ، بہر حال یبذی نے اس جگہ متعدد خامیاں اس عنوان سے بیان کیا ہے  
کہ مصنف کی عبارت میں اضطراب ہے ۔

وکل واحد منها باطل اما انه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط على  
سبيل الاستقلال اى الجوهرى محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين  
قيد هما بعضهما بالمستقيم الاضلاع اقول هذا التقييد مضر لنا لانه لا  
يتم المطلوب الا بابطال الخط الجوهرى مطلقا سواء كان مستقيما او غير  
وهذا الخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفي حينئذ في ذلك  
استقامة ضلع من كل منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما .

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے ۔ بہر حال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اس لئے  
کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے ۔ اس لئے کہ جب اس کی دو سطح کی  
طرف ملیں گے ، بعض نے ان اطراف کو مستقیم الاضلاع سے مقید کیا ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے  
لئے مضر ہے مطلوب تمام نہ ہوگا لیکن مطلقا خط جوہری کو باطل کرنے سے ۔ برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا  
اس کے علاوہ ہو ۔ اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس  
کے ضلع نے مستقیم ہونا کافی ہے جمیع اضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے ۔

## تشریح

قولہ قید ہوا : شارح دوسرے کے قوائے سے ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ کسی نے مستقیم الامتلاہ کی قید لگائی ہے۔ یعنی ملنے والی دونوں سطحوں کے اطراف مستقیم ہوں، ٹیڑھے نہ ہوں ورنہ استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن شارح اس کی تردید کرتے ہیں کہ اس قید سے قائلہ کے پائے مضرت ہے۔  
قولہ الاباطال : یعنی جب تک مطلقاً جوہری کو باطل نہ کر دیا جائے۔

فاما ان یجب تلاقیہما ولا یجب لاجائز ان یجب واللازم تد اخل الخطوط  
وهو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتد اخل یوجب خلافہ  
ہفت، قبل ان اس ادا ان کل خطین فرما اعظم من احد ہما فی جہۃ الطول  
فہسلم لکن الکلام لیس فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان اس ادا فی  
جہۃ العرض فہمنوع اذ لا اعظم للخط فی تلك الجہۃ،

## ترجمہ

یہ یا خط جوہر دونوں کی تلاقی سے عاجب ہو گا یا نہ ہو گا۔ عاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے  
ورنہ خطوط کا تناضل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ دونوں خط کا مجموعہ  
ایک خط سے بڑا ہو گا اور اس کے غلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کہا گیا ہے  
کہ اگر مصنف نے اپنے قول کل خطین اعظم من احد ہما سے طول میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو اسے ہمیں یہی  
کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے۔ اور اگر جہت عرض میں بڑا  
ہونا مراد لیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ خط میں جہت عرض پر کی پیشی نہیں ہوتی۔

## تشریح

قولہ یوجب خلافہ : کہ دونوں خط مل کر ایک ہو جائیں مگر مجموعہ باقی باقی رہے۔ اس  
لئے دو خط اور ایک خط کا برابر ہونا لازم آئے گا۔  
قولہ قبل : اس مقام پر شارح ایک اعتراض کرتے ہیں اس قاعدہ پر کہ دو خط کا مجموعہ بمقابلہ ایک کے  
بڑا ہوتا ہے۔ جو قبل سے بیان کیا ہے۔

وتوضیحة ان امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر فیہا لا  
مقدار لہ اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ  
اصلا لا یمتنع التداخل فیہ لوجہ من الوجود ومالہ مقدار لہ فی جہۃ احدہا  
فقط امتنع التداخل فیہ من تلك الجہۃ فقط ومالہ مقدار لہ فی جہتیں

فقط امتنع التداخل فيه من تنك الجهتين فقط دون الجهة الثالثة وما  
لمقدار في الجهات الثلاث امتنع التداخل فيه بالكلية فان قلت فقل ما  
ذكرت لا يمتنع التداخل في الاجزاء التي لا يتجزئ اذ لا مقدار لها اصلا قلت  
الحكم بامتناع التداخل فيها انما هو على تقدير تركب الجسم منها اذ على هذا  
التقدير لو تداخلت لم يحصل من انضمام بعضها الى بعض مال بمقدار اس  
في جهة مطلقا فضلا عما لمقدار في الجهات الثلاث انتهى كلامه ،

## ترجمہ

اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے  
مقدار ہونے کی حیثیت سے ، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلاً نقطہ ، اس میں تداخل  
ہونا بھی محال نہ ہوگا کسی بھی طریق پر (طول و عرض و عمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی  
ہے صرف تو اس میں تداخل ایک جہت میں محال ہوگا جیسے اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو  
تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہوگا نہ کہ تیسری جہت میں ۔ اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی ہوگی  
ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے ۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بناء پر اجزاء لا تجزئ میں تداخل محال نہ ہونا چاہیے کیونکہ  
اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی ۔ تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر  
ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو کیونکہ اگر اس قدر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا ، تو ان اجزاء کے ایک  
دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی ۔ چہ جائزہ کہ تین جہات میں مقدار رکھنا  
قوله لا يمتنع التداخل : جیسے جہت طول ، عرض و عمق ، کسی میں بھی تداخل محال نہیں ہے  
قوله في جهة واحد فقط : مثلاً خط کہ اس میں جانب طول پر مقدار ہوتی ہے عرض میں

## تشریح

نہیں کیونکہ خط اسی جوہر کا نام ہے جو سطح کا طرف ہوا اور جانب عرض میں مقدار نہ ہو ۔  
قوله فان قلت : ایک اعتراض ہے کہ عملاً مقدار ان میں جس میں تینوں جہات میں مقدار نہیں پائی جاتی  
اس میں تداخل بھی بالکل محال نہیں ہے ۔ حالانکہ اس میں تداخل محال ہے یہاں کہ آپ سابق میں بیان  
کر کے آئے ہیں ،

اقول اذا فرض الخط الجوهرى بين خطين جوهرين بل بين جسمين . .  
فالتداخل هناك محال كما صرح به شارح البواقف حيث قال لبيان  
استحالة التداخل بين الاجزاء التي لا يتجزئ ان بداهة العقل شاهدة

بان التخییر بذاته میمتنع ان یتداخل فی مثلہ بحیث یصیر حجمہما للحکم واحد منہما وقد ظہر منہ ان قولہ الحکم بامتناع التداخل انما هو علی تقدیر ترکیب الجسم منہما مردود لان تداخل تلک الاجزاء محال فی نفسہا سواء ترکیب الجسم منہما اولاً، والتفصیل ان یقال ان البداهۃ تحکم بان تداخل الجوہر فی محال مطلقاً واما تداخل غیرہا فغلی ما فصلہ المعترض فلا یحسن قولہ امتناع التداخل انما هو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما هو من حیث مقادیر،

## ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب دو خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرض کیا گیا بلکہ دو جسم کے مابین فرض کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی مراعت شارح مواتق نے کیا ہے جہاں انہوں نے اجزاء لا تخیر بذاتہ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان میں کہا ہے کہ عقل کی ہدایت اس بات پر شاہد ہے کہ تخیر بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔ اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ جیسے کہ قول ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم ان اجزاء سے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول عجیب کامرود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی الغیب محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے حکم سے جوہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو جیسا کہ عجیب نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے لہذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل کا محال ہونا مقدار ہونے کی حیثیت سے ہے۔

## تشریح

قولہ اقول اذا فرض یہاں سے قبل والے کا جواب اردو فان قلت والے کا رد کرتے ہیں۔

قولہ محال : دو جسم کے مابین خط جوہری کا فرض کرنا ان کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ جوہر اگر کسی چیز میں موجود ہو یعنی تخیر بالذات ہو تو اس میں تداخل لازم نہیں آتا۔ البتہ تخیر بالذات خط جوہری کا تداخل خط عرض میں جو کہ طرف سطح کہلاتا ہے اس میں تداخل محال ہے۔

قولہ التفصیل : اب شارح میبذی اس مسئلہ پر کہ تداخل کہاں محال ہے اور کہاں جائز ہے ایک تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ ولا یحسن قولہ : کیونکہ جوہر میں تداخل بلا قید اور بغیر کسی حیثیت کے محال تھا۔  
قولہ من حیث مقادیر : اور جہاں تک جوہر کا تعلق ہے ان میں جوہر ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہے

وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخططين اعظم من احدهما في الطول فلو تد اخل الخط المستقل المتوسط بين الخططين العربيين في احدهما لم يكن المتد اخلان معا طول من احدهما والا لم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع خارجا عنهما لكن المقر وض انه متوسط هف اقول فسادا لظاهر لان الناظر معترف بان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقين في الطول واما اذا كانا متلاقين في العرض فلا ولا

ترجمہ

اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابلہ جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہذا اگر وہ خط مستقل جو دو خط کے وسط میں فرض کیا گیا ہے، اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں متداخل کر گئے تو نیز اصل کرنے والے دونوں ملکر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہو گا مگر فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قبل اس بات کا مشورہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے۔ جب دونوں جہت طول میں طاق ہوں اور ہر حال جب وہ عرض میں طاق ہوں تو نہیں۔

تشریح

قولہ وقد يجاب : یہ جواب شارح حمزہ بانی کا ہے۔ جو اس مفروضہ پر مشتمل ہے کہ مراد لینے والے کی یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک خط کے بمقابلہ ہر حال بڑا ہوتا ہے خواہ جانب طول میں اجتماع ہو یا عرض میں۔ اور جواب اس اصل اعتراض کا ہے جو شروع میں متن کے بعد ان الفاظ سے کیا گیا ہے کہ قبل ان اراد (الی الخ) فممنوع : سے اعتراض کیا گیا ہے۔ قولہ اطول من احدهما : تو معترف کا یہ کہنا کہ طول میں بڑا ہو جائے درست نہیں ہے۔

ولا جاز ان يحجب والا لا نفس الخط في جهتين لان ما يلاقي منه احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو محال واما انه لا يجوز ان تكون سطحا فلا نه لو كانت سطحا فاذا انتهت اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما ولا يحجب وكل واحد منهما باطل على ما مر واما انه لا يجوز ان تكون جسما فلا نه لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصوره لهما واما انه لا سبيل الى الثاني فلا نه اذا كانت غير ذات وضم فاذا اقترب بها الصوره الجسميه وصارت



حينئذ ذات وضع بالصنعة وراثة فالما ان لا يحصل في بعض الاحيان دون بعض

ترجمہ

اود جائز نہیں ہے کہ خط وسط عاجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائے گا دو ہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملاتی ہے وہ غیر ہے اس جانب سے کہ جس طرف سے متوسط دوسرے خط سے ملاتی ہے اود یہ محال ہے اود ہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح اگر ملے گی تو یا ان دونوں کے علاقے سے مانع ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گزر چکا ہے۔ اود ہر حال یہ بات کہ جسم ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اگر بیرونی جسم ہوگا تو بیرونی اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گزر چکا ہے اور یہی یہ بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لئے کہ بیرونی جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقادین ہوگی اود اس وقت وہ بدلتا ذات وضع ہو جائے گا تو پس وہ کسی چیز میں بھی محال نہ ہوگا یا جمیع امتیاز میں حاصل نہ ہوگا یا بعض چیز میں حاصل ہوگا اود بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

تشریح

قولہ اقلت بہا الصورة؛ کیونکہ جسم ہونے کے لئے صورت کا اقران بیرونی کیسے نہ ضروری ہے اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جب بیرونی کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقران تو لذات وضع؛ کیونکہ اقران کے ساتھ ترکب ہوگا اود صورت بیرونی سے ملکر جسم تیار ہوگا کیونکہ جب جسم تیار ہوگا تو جسم کا وجود بغیر ذی وضع ہونے کے محال ہے۔

قولہ دون بعض؛ مانتے کے چیز میں حاصل ہونے کی تین صورت بیان کیا ہے جن میں سے اول دو کو باطل کریں گے اود تیسرے سے اپنا مدعی ثابت کریں گے۔

قیل علیہ یجوز ان لا یقتزن بہا الصورة ابد اواجیب بانہا بالنظر الی ذاتہا ان لم تقبل الصورة لم تکن هیوئی بل من المقارقات وان قبلتها فحق الصورة ممکن لہا بحسب ذاتہا والممكن ما لا یزوم منه المحال لکن عروض الصورة لہا مستلزم للمحال لا یقال الممتنع بالغير ممکن ان یستلزم ممتنعا بالذات کہا ان عدم العقل الاول یستلزم عدم الواجب وممتنع لذاته لاننا نقول . . . الممتنع بالغير یستلزم ممتنعا بالذات من حیث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حیث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجود الواجب ولما بالنظر الی ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجیة فلا یستلزم المحال والام یکن ممکنا بالذات وههنا لیس كذلك لان

الهیوتی المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظرا الى المانم وفوقه لحوث  
الصورة اياها يلزم منه محال وقد يجاب عنه ايضا بان الكلام في هیوتی  
الاجسام هل كانت مقتزنة بالصورة في اصل الفطرة غیر منفکة عنها  
کما هی الان او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم اقتزنت بالصورة ،

## ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیوتی کے ساتھ کبھی بھی شے عقول  
نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مد نظر رکھ کر ہدی ہے  
اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا، تو ہیوتی نہ ہوگا بلکہ مقارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات  
قبول کرتا ہے تو صورت کا حقوق ہیوتی کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا۔ اور ممکن وہ ہے جس کے فرض  
وقوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے۔ اقصیٰ اعتراض نہ  
کیا جائے کہ متنع باغیر ممکن ہے متنع بالذات کو مستلزم ہو جانے کو، جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو  
مستلزم ہے اور یہ لذاتہ متنع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ متنع باغیر متنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے متنع  
ہونے کی حیثیت سے۔ اسے کہ عقل اول کا عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ  
عقل اول کا وجود واجب ہے۔ اور اس کا عدم متنع ہے واجب الوجود کی وجہ سے۔ اور یہ حال اسکی  
ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اس پر خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا اور نہ  
مکن بالذات باقی نہ رہے گا۔ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجردہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف  
نظر کیا جائے اور اس کی جانب نہیں۔ اور جمیہ کا لاحق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس سے  
محال لازم آتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیوتی میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیوتی  
صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرد تھا،  
پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا۔

## تشریح

قولہ قیل علیہ : کیونکہ استحالة دو چیزوں کی وجہ سے لازم آتا ہے اولیہ کہ  
ہیوتی مجردہ دم یہ کہ صورت کے ساتھ مقتز نہ ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ ہیوتی  
کا صورت کے ساتھ اقتران ہی محال ہے کیونکہ ہیوتی کی مابیت متکو کو قبول کرنے سے مانع ہے تو ہیوتی اپنے  
فطری مجرد پر باقی رہے گا۔ اور صورت کے ساتھ اقتران لازم نہ آئے گا۔  
قولہ من المفارقات : اس وجہ سے کہ ہیوتی وہ جو ہرے جو محل ہے اور صورت جمیہ کو قبول کرتا ہے  
لہذا قبول نہ کرنے میں ہیوتی ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

قولہ مستلزم للحال : اشکال وارد ہوا ہے ممکن باللازم الحال کی بنا پر۔

قولہ عدم العقل الاول : جو واجب بالغیر ہے اور عدم محال ہے۔

قولہ عدم الواجب : یعنی جب عقل اول نہ ہوگی تو واجب بھی معدوم ہوگا۔

قولہ محتتم لذاتہ : تو جس طرح اس مثال میں عقل اول کا عدم محال ہے لذاتہ ممکن ہے مگر چونکہ وہ

واجب لذاتہ کا معلول ہے تو معلول ہونے کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے لہذا عقل اول کا عدم محال

بالغیر ہوا لیکن اگر عقل اول جو ممکن لذاتہ اور محتتم بغیرہ ہے تو اس سے دوسرا محال لازم آئے گا یعنی واجب

لذاتہ کا عدم، تو لایقال سے عجیب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بیہوشی کا کسی چیز میں حاصل نہ ہونا اگرچہ محال ہے

لیکن غیر کی وجہ سے ہے۔ باقفاظ دیگر انیکہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ممکن ہے جس سے محال لازم نہ آئے

کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ذاتی ہو مگر غیر کی وجہ سے محال ہو لہذا محال لازم آجائے گا جیسے عقل اول

ممكن ذاتی ہے کیونکہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے مگر یہی محتتم بالغیر بھی ہے یعنی واجب کا معلول بھی ہے

اس لئے اس کے عدم سے علت یعنی واجب کا عدم ہونا لازم آئے گا جو محال بالذات ہے لہذا محتتم

بالغیر محتتم بالذات کو مستلزم ہو گیا۔

قولہ محتتم حیث انہ محتتم : جیسے عقل اول کی دو حیثیت ہے اول ممکن بالغیر ہونا، دوسرے معلول ہونا

علت واجب کا۔ تو محال جو لازم آتا ہے تو اس حیثیت سے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے لیکن عقل

اول کی پہلی حیثیت یعنی ممکن اور محتاج بالغیر ہونا اس حیثیت میں کوئی محال نہیں ہے۔

قولہ عدمہ محتتم، اور عقل اول میں وجود کا واجب ہونا اور عدم کا محال ہونا واجب لذاتہ کے معلول

ہونے کی وجہ سے ہے

قولہ عن الامور الخاسر جیہ : یعنی اس بات میں قطع نظر کرتے ہوئے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے

قولہ ہمتا لیس کذلک : یعنی بیہوشی کے ساتھ صورت کے لاحق ہونے میں بیہوشی کو ذات کی طرف

نظر کر کے مستلزم محال ہے۔

قولہ من غیر نظرا الی المانہ : یعنی لحوق صورت کی طرف نظر نہ کی جائے

قولہ کما فی الذل : کہ بیہوشی صورت کے بغیر پایا نہیں جاسکتا معتبر ہو کر ہی پایا جاسکتا ہے۔

والاول والثانی محالان بالبداهۃ والثالث ایضا محال لان حصولہما فی

کلی واحد من الاحیاء ممکن لان الہیولی علی ذلک التقدیور نسبتہما الی

جميع الاحیاء علی السبویۃ وکذلک نسبتہما للصورة الجسمیۃ فانہما

تقتضی حیزا مطلقا لامعینا،

## ترجمہ

ارد اول اور ثانی دونوں محال ہیں بلکہ ہر چیز میں محال ہے اس لئے کہ اس کا حصول ہر چیز میں ممکن ہے کیونکہ ہر چیز میں اس صورت میں اس کی نسبت تمام چیزیں برابر ہیں۔ اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی ہر چیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین چیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

فلو حصلت فی بعض الاحیان دون بعض بلزم الترجیح بلا مرجح وهو محال  
قیل یجوز ان تقتضیه الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورة الجسدية علی  
ما سید کوا واجب بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیاً لکن  
نسبتہا الی جمیع اجزائہ واحدة فلا تخصیص للہیولی بجزء معین منها  
ولم یقل یجوز ان یقارن الہیولی صورة اخرى او حالة من  
الاحوال تعین لہا بعض اجزاء المکان الکی والصفا قد تكون الہیولی المجردة  
ہیولی عنصر کلی فلا حاجة فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ،

## ترجمہ

پس اگر بعض چیزیں حاصل ہو اور بعض دوسرے چیزیں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر صورت نوعیہ جو صورت کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر وہ چیز کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اس کو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگر یہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اس کی نسبت تمام اشیاء کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ ہر صورت نوعیہ چیز کے کسی معین جز میں ہونی کے شخص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے مخاطب تیرے جانتے کہ یہ کہو کہ جانتے کہ ہونی کے ساتھ کوئی صورت آخر مقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت ہو احوال میں سے تو ہونی کے لئے مکان کلی کے بعض کی تعین کر دیتی ہو۔ اور تیرے بھی ہونی مجرہ ہونی۔۔۔ عنصر کلی ہوتا ہے لہذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

## تشریح

قولہ یجوز ان تقتضیه : یہ میرک شاہ کا قول ہے۔  
قولہ ما سید کوا : جہاں پر۔ فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ کا مستقل عنوان قائم کریں گے۔

قولہ واجب : جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض پھر بھی لازم آئے گا چاہے صورت نوعیہ ہی چیز کا سبب ہو۔

قوله علی السویتی : لہذا کسی خاص مکان میں بیوی کا حاصل ہونا اور دوسرے قسین مکان میں نہ حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہوگا اس لئے صورت نوعیہ سے قسین مکان کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اس مسئلہ پھر وہیں کا وہیں رہا یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔

قوله دلالت بقول : یہ صاحب محاکمات کا قول ہے جس میں واجب الاز کے جواب کا رد ہے۔  
قوله اجزاء المکان النکی : لہذا اس صورت میں کہ شخص صورت تخفیف یا حالت خاصہ ایسی ہو جو بیوی کے مکان جزئی میں خاص ہونے کا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح کا سوال ختم ہو جائے گا۔  
قوله والہنا قد نکون : جب کہ فضل کے شروع میں مجرد ہونا فرض کیا گیا ہے۔

وقد یجاب بان الہیولی اذا حصلت فی بعض الاحیان فلا بد ان یتخصص کل جزء من اجزائها بجزء معین من اجزاء ذلك الحیز والصورة النوعية لا تقتضی ذلك لان نسبتها الى جميع الاجزاء علی السویتی فتتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتها اليها یكون ترجیحا بلا مرجح قطعاً ولا یبعد ان يقال ان الہیولی المقارنة للصورة المتصلة متصلة فتكون اجزائها مفروقة لا موجود في الخارج فلا تقتضی مكاناً وقد جاز ان تكون هنالك حالة مخصوصة للہیولی بوضع معین

**ترجمہ**  
اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ بیوی جب بعض چیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ چیز کے اجزاء میں سے ہر چیز کے ساتھ بیوی کے اجزاء خاص ہوں۔ اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہذا ایک ستر کے اجزاء کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے۔  
اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو بیوی صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزاء مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضا بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا۔ اور جائز ہے کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت ہو جو بیوی کے لئے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

**تشریح**  
قوله قد یجاب : اصل اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ ہر ستر ہے کہ مکان کا تقاضا اس صورت نوعیہ سے کیا ہو جو صورت جمیع کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔  
قوله من اجزاء ذلك الحیز : گویا بیوی کے اجزاء کے ساتھ خاص ہو جائیں۔

قولہ لا تلتقی ذلک: یعنی نہیں اجزاء صورت وغیرہ کا کام نہیں ہے۔  
 قولہ ولا یبعد: قریب اب سے جو جواب دیا گیا ہے اس پر رد کرنا مقصود ہے۔  
 قولہ وجہانہ: یہ جواب غالباً یہ تسلیم کرنے کے بعد ہے کہ بیونی کے اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ تو  
 گویا مجیب نے پہلے یہ کہہ دیا ہے کہ اجزاء کے خارج میں موجود ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر وجود  
 اجزاء تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ شخص کی خاص حالت ہو جو وضع معین کا بیونی کے لئے تقاضہ کرتی ہو

ولا یلزم الاعتراض علی هذا التقدير بان یقال ان الباء اذا انقلب هو اء او علی  
 العکس صا ا المنقلب اولی بموضع من اجزاء الخیز الطبعی لبا المنقلب الیہ مع  
 تساوی نسبتہا الیہا فلتنکون الہیولی بعد مقارنتہ الصورتہ اولی بموضع مساوی  
 نسبتہا الی جمیع الاحیان لان الموضع السابق یقتضی الموضع اللاحق فلا ینکون  
 ترجیحاً بل مروج ای اذا انقلب مثلاً جزء من الباء هو اء فان کان قبل الانقلاب  
 فی الموضع الطبعی للباء انتقل الی اقرب مواضع الہواء من ذلک الموضع فالقرب  
 مروج للحصول فیہ وان کان قبل الانقلاب فی موضع الہواء نفس الاستقر فیہ  
 بعداً طبعاً فالحصل فی ذلک الموضع مروج ولا یتصور مثل ذلک فی  
 الہیولی لا اوضح لہا اصلاً،

## ترجمہ

اذا اعتراض لازم نہ آئے گا اس صورت میں، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا  
 میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولی مکان میں ہو جاتا ہے نیز  
 طبی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کر پہنچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجزاء  
 کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ بیونی صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی ادنی چیز میں فائز  
 ہو جائے باوجودیکہ چیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے۔ اس لئے کہ وضع سابق کا وضع لاحق تقاضہ  
 کیا کرتی ہے۔ لہذا ترجیح بلا مرجع لازم نہ آئے گا۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہو جائے  
 تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبی میں واقع تھا پانی کے۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین پر جو اس مقام  
 سے قریب تر ہوتا ہے تو قرب اس چیز میں حصول کے لئے مروج ہوتا ہے۔ اور اگر انقلاب سے پہلے موضع  
 ہوا میں مشرقا سر کی دہ سے تھا۔ تو اب بعد میں طبی تقاضے سے ٹھہر جائے گا۔ تو پہلے سے اس مقام  
 پر اس کے لئے مروج بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس بیونی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لئے  
 بالکل وضع ہی نہ ہو۔

## تشریح

قولہ ولایلزم: یعنی اس تقدیر پر کہ ہیولی مجرد صورت کے ساتھ لاحق ہونے کے بعد کسی چیز میں حاصل ہونے پر ترجیح بلا مرجع کا سوال لازم آئے گا، ہی نہیں

قولہ اذا القلب هوام: یعنی غلبہ برودت کی وجہ سے ہوا پانی سے بدل جائے۔  
 قولہ متساوی نسبتہ: جیسے اس میں ترجیح بلا مرجع کا سوال نہیں پیدا ہوا۔ اے  
 قولہ یقتضی الوضع الاصح: ایسے ہی جیسے متعدد متضادہ کا تقاضہ کیا کرتا ہے لہذا وجود میں دونوں جمع

جمع نہیں ہوتے۔  
 قولہ ولا یتصور: فرض کر دو کہ ہیولی مجرد ہے۔ اور مجرد کے بعد صورت جیسے کما تہ مقارن ہوا تو بلاشبہ ذات وضع ہو جائے۔ اس کے بعد ایک زمانہ تک اس سے مجرد رہے اور ذی وضع ہوتا اس کا باقی نہ رہے پھر دوبارہ ہیولی مجرد اس صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے وضع حاصل ہو جائے گی۔ اور ساتھ ہی تخصیص موضع بھی حاصل ہو جائے گی اور وضع سابق وضع لاحق کے لئے مرجع بن جائے گی۔ پانی میں جس طرح آپ نے ذکر کیا ہے۔

## فصل

فی اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام كلها انواعا  
 اعلیٰ من لكل واحد من الاجساد الطبيعة صورة اخرى غير الصورة  
 الجسمانية لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحیاء ای باقتضاد  
 السكون فی المكان عند حصوله فيه والحركة اليه عند خروجه عنها  
 دون البعض بل بسائر اثاره ليس لامر خارج عن الجسم بالضرورة  
 ولا للهیولی لانها قابلة فلا تكون فاعلة كما سيجی والیضا هیولی العناصر  
 مشتركة لانقلاب بعضها بعضا فلا تكون مبداء الامور المختلفة

## ترجمہ

صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فیصل ہے۔ اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان تو کہ اجسام

طبیعیہ میں سے ہر جسم کے لئے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے۔ کیونکہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ عام ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہوجانے کے وقت اور اس کی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام آثار میں

یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے۔ جو جسم سے خارج ہو بدلتا ہے۔ اور نہ ہیونی کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے  
تو وہ قابل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ لکھا۔ نیز چونکہ عناصر کا ہیونی مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے  
عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہذا وہ امور مختلفہ کے لئے مبداء نہیں ہو سکتا۔

## تشریح

قولہ فضل : مایع الاجسام کی یہ پانچوں فصل ہے جس میں صورت نوعیہ کو ثابت کیا ہے  
چنانچہ عنوان میں کیا ہے کہ صورت نوعیہ کے اثبات میں، اس صورت کے اثبات  
میں کہ جو نوع کی طرف منسوب ہے تقویم اور تحصیل میں کیونکہ جسم اس کے ذریعہ قائم اور حاصل ہوتا ہے۔  
اس کا دوسرا نام صورت طبعیہ بھی ہے اس وجہ سے کہ یہی قوت جسم کے حرکت و سکون کے لئے مبداء ہیونی ہے  
قولہ اعظم : مثالیہ جسم میں تین اجزاء مانتے ہیں، ہیونی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ جس سے جسم نوع میں  
تبدیل ہوتا ہے اور اس سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں انوار کے اختلاف کے لحاظ سے جیسے حرکت،  
سکون، احراق، ترطیب۔ حتیٰ کہ ہر جسم نوعی خارج میں مادہ، صورت جسمیہ اور مذکورہ مبادی کا مبداء جس کا  
نام صورت نوعیہ ہے اس سے مرکب مانتے ہیں۔ اور علماء اشراقیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ جسم ان کے  
نزدیک صورت جسمیہ بسیط کا نام ہے۔ البتہ اجسام نوع میں اعراف قائم یا جسمیہ سے تبدیل ہوتے ہیں  
قولہ صوراۃ اخروی : جس دوسری صورت کے ذریعہ اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں اور وہ دوسرے  
آثار کا مصدر بھی ہوتی ہے۔

قولہ بساؤات : مثلا جرات اور یوست الگ کے لئے اور رطوبت اور برودت پانی کیسے  
قولہ لالہ ہیونی : اختصاص بعض چیز اور آثار کے ساتھ ہیونی کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو  
توثرہ کا ہے اور ہیونی قابل ہوتا ہے فاعل توثرہ نہیں ہوتا۔  
قولہ کما سیجی : الہیات کے فن ثانی میں واجب بالذات عالم بالکلیات ہے کے عنوان کے  
تحت اس مسئلے کو ذکر کریں گے۔

فحينئذ اما ان يكون للجسمية العامة اى الصورة الجسمية المتشابهة في  
جميع الاجسام او لصورة اخرى لاسبيل الى الاول والا لا تشارك الاجسام  
كلها في ذلك فتعين الثانى وهو المطلوب لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص  
الاجسام بصورها النوعية من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص  
في الاجسام العنصرية لان المادة العنصرية قبل حدوث صوراة فيها  
كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة  
ولما في الاجسام الفلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة



الفلك الآخر وكل مادة فلكية لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها،

**ترجمہ**

اور اس وقت یا تو یہ جمیہ عامہ کی وجہ سے ہے یعنی اس صورت جمیہ کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا۔ اول صورت باطل ہے۔ لہذا تمام اجسام اس میں مشترک ہو جائیں گے۔ پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصام کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماء گئے ہیں کہ اجسام غصہ میں اختصام اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ غصہ اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ تصعب ہوا تھا۔ اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور بہر حال اجسام فلكیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلك کا مادہ دوسرے فلك کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلكی کسی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

**شرح**

قوله المشابهة: جمیہ کے ساتھ مشابہت کی قید سے خارج جمیہ کو طبعیہ نوعیہ ہونے پر اشارہ کر رہے ہیں۔  
قوله لا سبیل الی الاول: پہلی صورت یہ تھی کہ مذکورہ اختصام جمیہ عامہ کی وجہ سے ہو۔  
قوله لا اشتراك الاجسام: یعنی تمام اجسام چیز میں مشترک ہو جائیں گے۔  
قوله متعین الثانی: اور وہ یہ ہے کہ بعض اجسام کا بعض چیز کے ساتھ اختصام میں صورت اخری کی وجہ سے ہوتا ہے جو اجسام کو نوع میں تقسیم کر دیتا ہے۔  
قوله لا یخفی: یہ امام ہامزی کا اعتراض ہے جو حکماء پر کیا گیا ہے۔ یہاں پر اسی کو شارح بیان کرتے ہیں۔  
قوله من سبب: سبب کے متعین کرنے میں شل محل لازم آئے گا۔  
قوله استعداد: لہذا دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شل سبب کی نوبت آئے۔  
قوله التي حصلت فيها: لہذا فلك میں بھی کسی دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے شل محل لازم آئے۔

وقيل لهما لا يجوز ان يكون الاختصاص بالاثار في العناصر لا ان مادتهما قبل الانقسام بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخري لا جملها استعداد لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفية بالحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة النوعية

## ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصام عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیونکہ عنصریات کا مادہ کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور فلکیات میں اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ لہذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ لم یلایجوزنا: امام کا جواب۔ سابق اعتراض پر جو رد کیا گیا ہے۔ بیان ہے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ عنصریات میں اختصام بعض اجسام کا بعض مکان کے ساتھ جائز ہے آثار کی وجہ سے ہو۔ اور اختلاف فی اختصام الخیز فی عنصریات ان میں آثار کی وجہ سے ہو۔ تو اشتراک لازم نہ آئے گا۔

قولہ استعداد: لہذا کیفیت لاحقہ و سابقہ کے مابین صورت نوعیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔  
قولہ فلا حاجۃ: گویا امام رازی نے صورت نوعیہ کا انکار فرمایا اور اس کو بلا ضرورت ہونا ثابت کیا۔ اس کے رد میں آگے عبارت میں جواب دیا جا رہا ہے۔

وقد یجیب باننا لعل بداهۃ ان حقیقۃ النار مخالفتہ لحقیقۃ الباء فلا بد من اختلافہما بامرجوہری مختص، واعلم ان دلیلہم لو تم لدل علی ان لاشار الاجسام مبدا فیہا واما ان ذلک البید اواحد او متعدد فلا دلالت لہما علیہ ولعلہما انما اقتصر واعلی الواحد لعدم احتیاجہم الی الزائد فان قیل ہذا امناف لقولہم الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات فی الواحد والصیورۃ النوعیۃ وان کانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددۃ الجهات یعنی بکل جہۃ ما یناسبہا،

## ترجمہ

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم بدانتہہ جاتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہذا ان کا یہ اختلاف کسی نے جوہری کی وجہ سے ہونا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان میں کوئی مبدا ہوا کرتا ہے اور شاید انہوں نے واحد پر انکار کر لیا ہو اس لئے کہ ان کو اس سے زائد کی حاجت نہیں ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا حال

7  
2

ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات، لیکن اس کی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضہ کرتی ہے۔

**تشریح** قولہ جوہر مختص؛ نہ کہ آثار اور خصوصیات کے ذریعہ، کیونکہ آثار سے خاصیت تبدیل ہوتی ہے حقیقت مختلف نہیں ہوتی اور یہاں حقیقت میں اختلاف کا مسئلہ ہے لہذا کوئی امر جوہری مستقل بنفسہ ہی اختلاف کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور وہ صورت نوعیہ ہے۔ اس لئے صورت نوعیہ کا جسم میں ہونا ضروری ہے۔

قولہ دلیلہم؛ شارح نے معمولی رد و بدل کے ساتھ محاکمات کی عبارت اس جگہ نقل کی ہے۔ خود یہ شارح کا اعتراف نہیں ہے۔

قولہ لعلہم؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اگر غیر واضح ہے تو ہمارے لئے کوئی مضرت نہیں۔ کیونکہ مطلوب ہمہ بینی نفس مبداء کا جسم میں پایا جانا ثابت تو ہو ہی جاتا ہے اور جہاں تک اس تعین کی ضرورت کا سوال ہے کہ مبداء واحد ہے یا کثیر تو اس میں قرینہ و دلائل کافی ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ ترکیب سے ناعد کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ بعد م تعدد الجہات؛ لیکن اگر متعدد جہات شے واحد میں پائی جاتی ہوں گی تو اس کے مختلف آثار کا صدور ہو سکتا ہے۔

قولہ ماینا سبھا؛ لہذا قانون اپنی جگہ درست ہے اور صورت نوعیہ کے مبداء واحد ہونے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

## ہدایہ

يرتفع بها الاشتباه في كيفية التلازم المذکور للهیولی والصورۃ، واعلم ان الهیولی لیست علتہ للصورۃ لانها لا تكون موجودۃ بالفعل قبل وجود الصورۃ لہا مران اراد ان الهیولی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا فیرد علیہ ان الثابت فیما سبق هو ان الهیولی یمتنع انفکا کما عن الصورۃ ولا یظهر منه الا ان الهیولی لا تتقدم علی الصورۃ تقدما ذاتیا واما انها لا تتقدم ذاتیا فغیر معلوم منه وان اراد انها لا تتقدم علی الصورۃ تقدما زمانیا فغیر متنبہ ان اراد بقوله والعلۃ الفاعلیۃ للشیء یجب ان تكون موجودۃ قبلہ انہا یجب تقدما علی المعلول بالذات فہسلم یکن لا

يُحْصَلُ الْمَطْلُوبُ مِنَ الْمُتَقَدِّمَتَيْنِ وَإِنْ أَمَرَا دَانَهُمَا يَجِبُ تَقَدُّمُهُمَا عَلَيْنَا  
بِالْزَمَانِ فَهَذَا مَنُوعٌ فَإِنَّ الْوَاجِبَ وَالْعَقْلَ الْأَوَّلَ مُتَسَاوِيَانِ بِحَسَبِ الزَّمَانِ

## ترجمہ

بیوتی اور صورت جسم کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ  
اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ بیوتی نہیں ہے علت صورت جسم  
کے لئے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا۔ جبکہ گزرجلے۔ اگر اس سے  
مراد یہ ہے کہ بیوتی صورت سے مقدم نہیں ہوتا تقدم زمانی کے لحاظ سے، تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ  
ما سبق میں جو ثابت ہوا کہ بیوتی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے، مگر  
بیوتی صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا۔ اور یہ حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی  
مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ بیوتی صورت سے تقدم زمانی  
میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول والعلیہ انفا علیہ الخ "کڑے کی علت فاعلی کے لئے ضروری  
ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو" سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے  
تو قسماً ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس قول سے مراد  
یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ واجب اور عقل  
اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (غلامغ کے نزدیک)

## شرح

قوله الیہدایت: عام طور پر ہدایت کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے  
خود سے سنو۔ نیز یہ کہ اشتباہ غلطیات ہے اور اس کا دور ہونا ہدایت ہے اور  
ہدایت تک رسائی خدا کے ہاتھ میں ہے۔

قوله للہیوتی والصورت: غلامغ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم وجود  
میں یا تو اس وجہ سے ہوتا کہ ایک دوسرے کے لئے علت موجود ہے۔ یا دونوں چیزیں تیسری چیز کی  
معلول ہوں اور تیسری چیز ان کے لئے علت ہوں لہذا صورت اور بیوتی کی حالت میں اشتباہ پیدا ہوا  
کہ دونوں میں سے علت کون ہے اور معلول کون ہے۔ اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہدایت کا  
عنوان لایا گیا ہے۔

قوله واعلم: اس عنوان کے تحت مصنف نے تین احتمال بیان کیے ہیں۔ مگر ان احتمالات کی ضرورت  
اس لئے نہیں ہے کہ جب یہ اس بات کو ثابت کر چکے کہ بیوتی اور صورت میں تلازم ہے تو ظاہر ہے کہ  
تلازم بغیر علت موجبہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں میں رابطہ کا ذریعہ علت موجبہ ہی ہوا کرتا ہے۔  
ہذا تینوں کا خیال بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر اپنا اپنا رجحان اور خیال ہے۔

قولہ لہذا: انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہیولی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔  
 قولہ تقدما ذاتیا: یعنی تقدم ذاتی کی نفی کی ہے۔ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ شے اپنے وجود میں اس کی  
 محتاج ہو اور اس کے وجود پر اس کا وجود موقوف ہو۔ تو موقوف علیہ کو مقدم ذاتی کہیں گے۔ اور اس  
 کیفیت کو تقدم ذاتی کہا جاتا ہے۔  
 قولہ فغیر معلوم: لہذا لہام کا حوالہ دینا درست نہیں ہے۔  
 قولہ المتقدمین: ہیولی صورت سے قبل بالفعل موجود نہیں ہوتا۔ علت فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے۔  
 قولہ بحسب الزمان: کوئی مقدم اور مؤخر زمانے کے لحاظ سے نہیں ہیں حالانکہ واجب علت  
 فاعلی ہے اور عقل اول اس کا معلول ہے۔

والصورة ايضا ليست علت للهيولي لان الصورة انما يجب وجودها مع السد  
 الشكل او بالشكل، قيل لانها ليست علت فاعلية للشكل والاشتركت الاجسام  
 كلها في الشكل على ما بيناه ولا علت قابلية لان القابل هو الهيولي فلا تقدم  
 بوجود وجودها الفائق عن العلة المفارقة على الشكل فوجب وجودها  
 مع الشكل ان لم تتوقف عليه او به ان تتوقف عليه،

ترجمہ

اور صورت بھی ہیولی کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ  
 واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت شکل کیلئے  
 علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جائے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور  
 علت فاعلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صورت ہیولی ہی ہے۔ لہذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی کیونکہ علت  
 مفارقتہ سے ایسے وجود کا جو کہ فائق ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہذا صورت کا وجود شکل کے  
 ساتھ ہو گا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو۔ یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

تشریح

قولہ والصورة ايضا: اس قاعدہ پر معروف شارح ملا دارہ نے دلیل پیش کیا  
 ہے جو تشریح نے قبل سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ صورت کا وجود شکل  
 کے ساتھ یا شکل کے بعد واجب ہے۔

قولہ علی ما بینا: بیان کی عبارت قد یقال لتوجیہ هذا المقام الخشے شروع ہے۔  
 قولہ عن العلة المفارقة: علت مفارقتہ عقل اول کو کہتے ہیں۔ اور مفارقتہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ  
 عقل اول مادہ سے مجرّد ہوتی ہے۔

اقول فیہ نظر لانہ لایلزم من نفی ان تكون الصورة علة فاعلیة او قابلیة  
للسکون نفی العلیة مطلقا لجوان ان تكون شرطا فلا یلزم نفی تقدمها علی  
الشکل والیضا المذکور فیما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة للشکل  
المعین بالعلّة الفاعلیة المفارقة لزم الاشتراك البذلک کما لا یحکم لانها لو كانت  
علّة فاعلیة لزم ذلك بل هو خلاف الواقع،

## ترجمہ

میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی  
شکل اول کے لئے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو۔  
لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے۔ نیز ما سبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمی شکل کے  
لئے مخصص ہے علت مفارقة کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت  
فاعلی ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئے گا۔ بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

## تشریح

قولہ اول فیہ: تقدم بالفاعلیة خاص ہے اور تقدم بالعلیة عام ہے اور خاص  
کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔  
قولہ فلا یلزم: شرط جو کہ علت فاعلی کا نتیجہ ہے لہذا علت فاعلی کی نفی سے شرط کی نفی بھی ساتھ میں ہوگی۔  
قولہ وایضا مما: اب معر من کے حوالہ کار دہرتے ہیں کہ حوالہ واقع کے خلاف ہے۔

وقد یقال الشکل هو الھیأة الحاصلة بسبب احاطة الحداد الحداد بالمقدار  
وتلك الھیأة متاخرة عن وجود ذلك الحداد والحدود وهو متاخر عن  
وجود المقدار الذي هو الحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة  
لوجوب تاخر الكل عن الجزء فاذا الشکل متاخر عن الصورة بهذک المراتب  
فکیف یقال انهما مع الشکل او متاخر عنهما،

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود  
کے ذریعہ کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ہیأت حد یا حدود  
کے وجود سے موخر ہے۔ اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے موخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور  
مقدار موخر ہے اس جسم سے جو صورت جیسے سے موخر ہے۔ کیونکہ کل کا موخر ہونا جز سے واجب ہے لہذا  
شکل صورت سے مذکور مراتب میں موخر ہے پس یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی یا اس موخر۔

## تشریح

قولہ وقتل یقال : اب یہاں سے امام مازی کا استدلال جو انہوں نے شرح اشارات میں لکھا ہے، نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتی ہے۔ اس قول پر معارضہ کرنا مقصود ہے۔  
 قولہ ثلاث الہیۃ : کیونکہ جب تک احاطہ حدود نہ ہو گا ہیئت موجود نہ ہوگی۔  
 قولہ بعد المراتب : پہلے صورت، پھر جسم، پھر مقدار، پھر احاطہ حدود پھر سیات پھر شکل ہوتی ہے

واجاب عنه المحقق الطوسی بان هذا البیان یفید تاخر الشكل عن ماہیۃ الصورة لاعن الصورة المشخصة والذی ندعیہ عدم تاخر الشكل عن الصورة المشخصة لاحتیاجہا فی تشخیصہا الی التناہی والتشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخیصہ الی ما یتاخر عن ماہیۃہ کالجسم المحتاج فی تشخیصہ الی الاین والوضع المتاخرین عنہ فاذا ان التناہی والتشکل غیر متاخرین عن الصور المشخصة من حیث ہی متشخصة وان کان متاخرین عن ماہیۃہا

## ترجمہ

شرح اشارات میں اس کا جواب محقق طوسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت متخففہ سے جس کا ہم دعویٰ کر چکے ہیں صورت متخففہ سے شکل کا موخر ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تناہی اور شکل میں شکل کی طرف۔ اور کوئی بعید نہیں ہے کہ ایک چیز میں اپنے شخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو اور محتاج الیہ موخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے شخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے موخر بھی ہیں پس اس وقت تناہی اور شکل صورت متخففہ سے ہمیشہ متخفف ہونے کے موخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت متخففہ کی ماہیت سے موخر ہیں۔

## تشریح

قولہ فی تشخیصہا : یعنی فلاسفہ کا قول کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہو گا۔ یا شکل کے بعد ہو گا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل کا وجود مقدم ہے صورت کے وجود سے یا پھر شکل کے بعد ہے اور یہ دعویٰ کہ شکل صورت متخففہ سے موخر نہیں ہوتی کیونکہ صورت متخففہ اپنے شخص میں تناہی اور شکل کی محتاج ہے

قولہ الی الاین والوضع : خلاصہ یہ ہے کہ صورت اور شکل کے دو درجے ہیں ایک ماہیت کا اور دوسرا شخص کا۔ یعنی صورت بدرجہ ماہیت اور بدرجہ شخص۔ اور ایسے ہی شکل درجہ ماہیت اور بدرجہ شخص۔ لہذا اصل ترتیب وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ شکل مقدم اور صورت موخر ہوتی ہے مگر شکل مقدم ہے صورت

شخص پر کیونکہ صورت شخص کے لئے پہلے تباہی اور شکل ضروری ہے اس لئے صورت شخص بعد میں ہے اور شکل پہلے ہے۔ اور ماہیت صورت ہے وہ شکل کے بعد میں نہیں ہے۔ کیونکہ وہ توجہ جسم ہوتی ہے اور جزو جسم ہونے کی وجہ سے جسم پر بھی مقدم ہے کیونکہ جزو کل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت جسم کی شکل سے مقدم بھی ہے ماہیت کے درجہ میں۔ اور صورت موخر بھی ہے شخص کے درجہ میں۔ لہذا اس میں توجہ نہیں ہونا چاہئے جس طرح این اور وضع ماہیت جسم سے موخر ہیں کیونکہ یہ دونوں جسم سے متبیین ہوتے ہیں۔ اور یہ جسم شخص سے مقدم بھی ہوتے ہیں کیونکہ ثابت ہوا کہ خصوص جسم اپنے وجود خارجی میں این اور وضع کا محتاج ہے۔

والاناسب حينئذ ان يقول لان الصورة متاخرة عن الشكل قطعاً ولقائل ان يقول احتياج الصورة في تشخيصها اليها غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منها الزوال الشخص بزواله وليس كذلك فان الشمعة المشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التماهي والشكل فايها وان كان الى الكلي فذلك باطل قطعاً فاننا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلاً الى الصورة لا يفيد تشخيصها،

**ترجمہ**

اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے اس لئے کہ صورت موخر ہے شکل سے یقیناً۔ اور مترقن کے لئے گمنام نش تھی کہ کہتے کہ صورت کالنے شخص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف احتیاج ہے۔ تو البتہ شخص اس کے ناکل ہونے سے ناکل ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ شمع شخص معینہ تباہی اور شکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان کے کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ برابرہ جاتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف اس کے شخص کا فائدہ نہیں دیتا۔

**تشریح**

قولہ دلغائل ان يقول: بمحقق طوسی کے قول کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ معین شکل معنی یقین شخص کے ساتھ صورت کی علت ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ متبیین شکل ناکل ہو جاتی ہے۔ باوجودیکہ صورت شخص باقی رہتی ہے جیسے شمع میں اور اگر کہتے ہو کہ شکل کلی علت ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔ قولہ وليس كذلك: بلکہ شکل جزئی ناکل ہو جاتی ہے مگر صورت شخص باقی رہتی ہے۔ معلوم ہو۔



ہوا کہ یہ علت نہیں ہے۔

والشکل لا يوجد قبل الهيولى ففى امامتقدمته عليها ومعه فلو كانت الصورة  
علته لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة  
على الشكل بالذات او معه بحكم التقدم الثانية فكانت الصورة متقدمة  
على الشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشئ والمتقدم على مامع  
الشئ متقدم عليه هف بحكم المقدمة الاولى وانت تعلم ان الحكم بان  
المتقدم على مامع الشئ متقدم على ذلك الشئ لا تظهر صحته فى التقدم و  
المعية الذاتيين وقد يقال الهيولى متقدمة على الشكل قطعاً بناء على ان  
لحوق الشكل انما هو بمشاهدة الهيولى وحينئذ لا يحتاج الى المقدمة المنوعة

**ترجمہ**

اگر شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے  
ساتھ ہوگی۔ پس اگر صورت وجود ہیولی کے لئے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے

بالذات مقدم ہوتی۔ اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ  
کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لئے کہ مقدم علی لثے پر جو مقدم ہوتا ہے  
اسے اور وہ جو مقدم مع لثے ہے اس پر تو لثے پر بھی مقدم ہوتا ہے۔ اور غلاف مفروض ہے پہلے  
مقدمہ کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی مامع لثے متقدم علی ذلک لثے کا حکم تقدم اور معیت  
ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً تو اگر  
شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس وقت مقدمہ منوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

**تشریح**

قوله لا يوجد: ایسا کہ عنقریب آئے گا کہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوتا ہے  
قوله فلو كانت: خواہ واسطہ بن کر یا اگر بن کر دونوں کی نفی کرنا ہے۔

قوله هف: یعنی صورت کا بالذات مقدم ہونا شکل سے۔

قوله المقدمة الاولى: جو متن میں گزر چکا ہے کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قوله وقد يقال: یہاں سے وانت تعلم کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

قوله لحوق الشئ: جب تک ہیولی شریک نہ ہوگا شکل نہیں بن سکتی۔

قوله انى المقدمة المنوعة: وہ یہ کہ المتقدم علی مامع لثے متقدم علی ذلک الشئ مع لثی پر جو

چیز مقدم ہے وہ لثے پر بھی مقدم ہوگی۔ دوسرے لفظ میں یہ سمجھ لو کہ ہیولی اور شکل دونوں ساتھ ہوتے

ہیں اور صورت ہیولی سے مقدم ہوتی ہے لہذا جو ہیولی کے ساتھ ہے یعنی شکل اس پر بھی مقدم ہوگی۔

فاذن وجود کل منہا عن سبب منفصل ہذا یعنی علی ما نزعہوا من ان المتلازمین یجب ان یکون احدهما علتہ موجبة للاخر او یکونا معلولی علتہ موجبة لہما لیتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما یمتنع تخلف المعلول عنہ سواء کانت علتہ تامہ او جزء الخیر انہما فی مستلزمتہ للمعلول بالعکس او احدا المعلولین مستلزم لہما وہی مستلزمتہ للمعلول الآخر وبالعکس،

**ترجمہ**

پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعویٰ ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لئے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لئے۔ یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہیں تاکہ متلازم تحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزو اخیر ہو۔ پس معلول کے لئے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لئے مستلزم ہو، اور دوسرا معلول آخر کے لئے مستلزم ہو۔ یا اس کے برعکس ہو۔

**تشریح**

قولہ فاذن وجودہ جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں تو یہ تیسری بھی باطل ہے۔  
قولہ سبب منفصل : سبب منفصل جو اجسام سے جدا ہو وہ ثقل و ثقل عاشر ہے۔

قولہ علی ما نزعہوا : سابق میں مصنف کی قائم کردہ ہدایت گندگی ہے جس میں ہیولی اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان کرنے وقت کہا گیا ہے۔ ہیولی صورت کے لئے اور صورت ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔ لہذا دونوں ملکہ تیسری چیز کے معلول ہیں اور تیسری تیسری ان کی علت ہے۔  
قولہ لیتحقق التلازم : گویا ان کے نزدیک دو چیزوں کے درمیان لزوم کی یہی دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک دوسرے کی علت ہو یا دونوں کسی تیسری کے معلول ہوں۔

قولہ تخلف المعلول عنہ : یعنی ایسا نہ ہو کہ علت پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔

قولہ او جزا اخیرہ جزا اخیر ان کی اصطلاح میں شرط کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ علت موجبہ اور علت تامہ میں عام خاص کی نسبت ہے۔ علت موجبہ عام ہے اور علت تامہ خاص ہے کیونکہ علت موری علت موجبہ ہے۔ جب یہ پائی گئی تو معلول پایا جائے گا مگر یہاں علت تامہ نہیں پائی جاتی۔  
قولہ وبالعکس : یعنی معلول علت موجبہ کی مستلزم ہے مگر عکس نفوی ہے اصطلاح نہیں ہے۔

وہہنا بحث لالتہ ان اعتبار فی العلة الموجبة الایجاد فلا نسلم انہ اذا المرکب

احدا المتلازمین علت موجبة للأخر ولا يكونا معلولی علت موجبة لهما الزم  
امكان النفراد احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم يعتبر لم يلزم ان تكون  
الهيولى علت فاعلية على تقدير كونها علت موجبة فلا يكون وصف العلة بالفاعلية  
فيما سبق مناسبا للمقام

## ترجمہ

اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے  
کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں  
کسی تیسری علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے  
اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت  
موجبہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا سابق میں مقام  
کے مناسب نہیں ہے۔

## تشریح

قوله ههنا بحث : ابھی اوپر جو بیان کیا گیا ہے کہ ہذا بنی الاشارہ اس پر بحث کرتے ہیں  
قوله ان لم يعتبر : یعنی علت موجبہ کا علت موجبہ ہونا اعتبار نہ کیا جائے۔  
قوله علت موجبة : یعنی علت موجبہ ہونے کے باوجود علت فاعلی ہونا لازم نہیں ہے جب موجبہ کو موجبہ تسلیم  
نہیں کیا جائے گا  
قوله مناسب للمقام : سابق میں ماقبہ لکھا ہے شے کی علت فاعلیہ شے سے قبل موجود ہوتی ہے۔

وليست الهيولى غنية عن الصور فمن كل الوجوه لما بيننا انها لا تقوم بالفعل  
بدون الصور كما يبدون ماهيتها التي تستحق البادئة بتوارد افرادها  
عليها ولولا الصور لغيرها ولم تقتزن صوراً اخرى بها علت الماد فتلك  
الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام  
مقامها دعامة اخرى فتكون السقف باقيا على حاله يتعاقب تلك الدعائم

## ترجمہ

اد ہیولی صورت سے مستغنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ  
ہیولی بالفعل بغیر صورت کے مقوم نہیں ہوتا۔ یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ  
ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر۔ اور اگر ایک صورت  
ختم ہو جائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا

مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں۔ ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ تو چھٹ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے۔ ستونوں کے کتبے کی وجہ سے۔

## شرح

قولہ لا تقوم : اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ بیرونی وجود ذہنی میں صورت کا محتاج ہے ہی نہیں بلکہ خارج میں اس کا محتاج ہے۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ بیرونی اگرچہ ایجاد میں صورت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود خارجی اور بقائیں صورت کا یقیناً محتاج ہوتا ہے لہذا بیرونی بالکلیہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

قولہ تستحفظ : صورت جسمیہ کے دو درجے ہیں، بدرجہ ماہیت، اور بدرجہ شخص۔ شارح نے ہستی کی نوعیت کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ بتوارد : یعنی ایک صورت شخصہ اگر مادہ سے زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آ جاتی ہے۔ تو بتقابہ : یہی حال بیرونی کے وجود فی الخارج کا ہے کہ متعینہ صورتیں زائل ہوتی اور دوسری متعینہ صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ اور بیرونی باقی رہتا ہے۔

ولیس الصورۃ ایضا فنیۃ عن الہیولی من کل الوجود لہا بینا انہا لا توجد بدون الشکل المفتقر الی الہیولی فالہیولی تفقر الی الصورۃ فی وجودہا وبقائمہا، اقول فیہ بحث اذ لو کان ما ذکرہ کافیا لاثبات الہیولی مفتقرۃ الی الصورۃ فی البقاء لکانت الصورۃ ایضا مفتقرۃ الی الہیولی فیہ لہا تبیین ایضا ان الصورۃ لا توجد بالفعل بدون الہیولی،

## ترجمہ

اور صورت بھی بیرونی سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور شکل بیرونی کی محتاج ہے لہذا بیرونی صورت کا اپنے وجود اور بقائیں محتاج ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتا کہ بیرونی محتاج ہے اپنی بقائیں تو البتہ صورت بھی اپنی بقائیں بیرونی کی محتاج ہوگی۔ جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہو چکا ہے۔ کہ صورت بغیر بیرونی کے بالفعل نہیں پائی جاتی۔ قولہ غنیۃ عن الہیولی : جس طرح بیرونی من کل الوجوہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

## شرح

قولہ لہا بینا : کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ فی وجودہا وبقائمہا : تو ترتیب یہ ہوئی کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل بیرونی کی۔ گو یا بیرونی اور

صورت میں سے اگر ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جہت احتیاج دونوں کی جدا گانہ ہے بیوی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ یعنی بیوی محتاج ہے۔  
 قول بحث: جہت احتیاج پہلے سمجھ لیں کہ بیوی اپنے قیام میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود میں بیوی کی محتاج ہے۔

وقد يقال هذا منافا لما سبق من ان الصورة ليست علّة للهيوولي اذ لا معنى للعلّة الا ما يحتاج اليه الشئ في تحقّقه فلما افترقت الهيوولي الى الصورتين في الوجود لكانت الصورتان علّة لهما والجواب ان البراهنة هنا ان الهيوولي مفترقا الى طبيعتي الصورتين لا الى الصورتين المتشخصتين لجوانب انتفاهما مع بقاء الهيوولي والهن كور سابقا هو ان الصورتين المتشخصتين ليست علّة للهيوولي فلا منافاة فيه

**ترجمہ**

اور کہا جاتا ہے کہ یہ ماسبق کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شئی اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو۔ پس اگر بیوی صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لئے علت ہو جائے گی۔ اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ بیوی کی طبیعت صورت کی محتاج ہے۔ صورت شخصہ کی نہیں۔ کیونکہ صورت شخصہ کا انتفاء بیوی کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے۔ اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت شخصہ بیوی کے لئے علت نہیں ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

**تشریح**

قولہ هذا منافا: یہ ایک معارضہ ہے۔ اور اشارہ ہے بیوی کا وجود میں صورت کے محتاج ہونے کی طرف۔

قولہ لكانت الصورتان: خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تم نے کہا کہ صورت بیوی کے لئے نہیں ہے۔ یعنی بیوی اپنے وجود میں صورت کا محتاج نہیں ہے۔ پھر یہ کہا کہ محتاج ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت بیوی کے لئے علت ہے۔ لہذا دونوں قول میں منافات ہے۔

قولہ فلا منافاة: یعنی بیوی طبیعت صورت کا محتاج ہے صورت شخصہ کا نہیں ہے۔ اور جہاں علت ہونے کی نفی ہے وہاں صورت سے صورت شخصہ کی نفی ہے۔ حاصل یہ کہ بیوی صورت کا محتاج ہے معنی ماہیت صورت کا اور بیوی صورت کا محتاج ہے یعنی صورت معینہ کا۔ جہات بدلنے سے منافات کا اشکال ختم ہو گیا۔

والصورۃ مفتقرۃ الی الہیولی فی تشکلمہا قیل لہا تعایوجہما التوقف فیہما لم یلزم  
الدور ما و اوراد علیہ انہ لا یلزم الدور من کون الہیولی مفتقرۃ الی الصورۃ  
فی التشکل وبالعکس اذ محتاج کل منہما الی ذاتہما بل فی تشکلمہما الی ذات  
الاخری لا الی تشکلمہا وقد یحاج بان احدہما اذا کانت علتہ لتشکل الاخری  
فہی من حیث انہما متشخصۃ تگون متقدمۃ علی تشکل الاخری من مشخصاتہا  
الشکل فیلزم تقدمہما من حیث انہما متشکلۃ فلو انعکس الامر لداسر و  
الحق ان الشکل لیس مشخصا بمعنی انہ یفید الہندیۃ بل بمعنی انہ لا  
لشخص من حیث ہو شخص و تقدم العلة یجب ان یکون بذاتہما و  
لتخصصہا لابلوانہما ولا یتوہران تقدم الیلزوم بالذات یوجب تقدم  
اللوازم فان العلة الملزومۃ لعلولہا متقدمۃ علیہ بالذات مع  
استحالة تقدمہ علی نفسہ

## ترجمہ

اور صورت اپنے تشکل میں ہوتی کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف دونوں چیز  
دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا۔ اور اس پر ایک اعتراض وارد کیا  
گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہوتی تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی،  
کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے  
کی ذات کا محتاج ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کے  
لئے علت ہے تو وہ ہمیشہ شخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے تشخصات میں سے  
ایک تشکل بھی ہے لہذا اس کو تقدم ہمیشہ تشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب  
سے ہوا یعنی مذکورہ کا عکس ہو گیا تو دور لازم آجائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ تشکل اس معنی کے اعتبار سے  
شخص نہیں ہوتی کہ بذات کا فائدہ دے سکے۔ بلکہ اس معنی ہے کہ جو شخص کے لئے ہمیشہ شخص ہونے کے  
لازم ہے۔ اور علت کا تقدم اس کی ذات اور شخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے  
اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ  
علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شے کا  
تقدم علی نفسہ محال ہے۔

## تشریح

تو قیل لہا تعایوجہما: یہ سید سند کے والد کا اعتراض ہے۔  
تو لم یلزم الدور: کیونکہ ہوتی اپنے بقایں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے

تشکل میں بیونی کی محتاج ہے۔

قولہ وبالعکس: یعنی صورت محتاج ہو بیونی اپنے تشکل میں۔

قولہ لا الی تشکلهما: بیونی اور صورت کے دو درجہ ہیں۔ ایک ماہیت کا درجہ اور دوسرا ان کے تشکل اور تشخص کا درجہ، تو دونوں اپنے تشکل میں ایک دوسرے کی ذات کے محتاج ہیں تشکل کے محتاج نہیں ہیں لہذا لازم آنے کی شرط نہ پائی گئی۔ اس نے دور لازم نہیں آئے گا۔

قولہ وقد یجاب: اس جواب میں دور باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ثابت کیا گیا ہے کہ دور لازم آتا ہے۔

قولہ علی تشکل الاخری: کیونکہ علت واقع ہے اور علت معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے۔

قولہ من حیث انها متشککة: گویا علت سے تشخص کے لئے مقدم ہوگئی جس میں ماہیت بھی ہے اور تشخص بھی ہے۔

قولہ لہذا: یعنی دوسرا بھی اگر علت ہے اول کے لئے تو اول سے مقدم ہوگا۔ اور جب مقدم ہوگا تو اپنے تشخص کے ساتھ مقدم ہوگا۔ اور اس کے تشخص میں سے تشکل ہونا بھی ہے لہذا وہ اپنے تشکل کے ساتھ مقدم ہوگا۔ تو وہی مقدم اور وہی موخر ہوا۔ تو دور لازم آئے گا۔

قولہ والحق: مباحثہ یہاں سے اعتراض کے ایک مقدمہ کا رد کر کے دور کے نزوم کو باطل کرتے ہیں اور مقدمہ یہ ہے کہ زوم من شفعصا تھا الشکل اور علت کے تشخص میں سے تشکل بھی ہے۔

قولہ من حیث هو تشخصی: اور وہ جو تامدہ کلیہ ہے کہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اس کی صورت یہاں یہ ہے کہ اس کا تقدم بذاتہا ہوتا ہے۔

قولہ لا یلوانہما: لہذا نتیجہ یہ نکلے گا کہ تشکل کا تقدم لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ علت کا تقدم بحیثیت تشکل ہونے کے لازم نہیں آتا۔

قولہ لمعلولہا: جس طرح واجب الوجود علت ملزمہ ہے اور عقل اول معلول اور اس کے لئے لازم ہے

قولہ علی نفسه: وہ معلول جو اپنی علت کے لئے لازم ہے جیسے عقل اول وہ نفس معلول سے مقدم ہو یہ محال ہے۔

## فصل

فی المکان وهو اما الخلاء ایا اذ بہ البعد المجرد عن البادۃ والاکثر اطلاق الخلاء علی المکان الخالی عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم المحاوی الیہما س للسطح الظاہر من الجسم المحوی لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مآل لہ فلم

يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاسمحالة ان يكون المنقسم في جميع  
جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهته  
واحدة فقط لاسمحالة كون محيطا بالجسم بأكملته فهو اما منقسم في  
جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحاً عرضياً لاسمحالة  
الجوهري ولا يجوز ان يكون حالاً في المتكّن والا لا ينقل بانتقاله بل فيما يحويه  
ويجب ان يكون مماساً للسطح الظاهر من المتكّن في جميع جهاته والا لم يكن  
مالياً فهو السطح الباطن من الجسم المحاوي المماس للسطح الظاهر  
من الجسم المحوي وهذا المذهب المشائين

## ترجمہ

یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو غلط کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے  
جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے۔ اور غلطاً زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شامل  
سے خالی ہو۔ یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو اس نے جسم  
پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی  
چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں  
حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال  
ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لئے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو  
جہت میں منقسم ہوگا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح ارضی کا نام ہوگا کیونکہ سطح جو ہری محال  
ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے متکّن میں حلول کرنے والا ہو ورنہ مکان اپنے متکّن جسم کے منتقل ہونے  
سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اس کو حاوی ہے۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ مکان متکّن کی سطح ظاہر  
سے تماس بھی ہو اس کی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنے والا نہ ہوگا۔ پس مکان جسم  
حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہو۔

## تشریح

توہ فضل فی المكان: یعنی اس بات کی تحقیق کے بارے میں کہ مکان کیا ہے۔  
مصنف نے اب تک جسم کی حقیقت سے بحث کی ہے کہ جسم کے اجزاء، صورت  
جسم، بیونی وغیرہ کے احوال سے بحث کی ہے۔ مگر چونکہ اہم مقاصد جسم کا متکّن بالمكان ہوتا ہے اسلئے  
پہلے مکان کی حقیقت سے بحث کریں گے۔

اس کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب ہیں۔ مذاہب کے بیان سے قبل یہ سمجھو کہ مکان کی  
حقیقت کیا ہے۔ مکان جسم کا جوئے کہ نہیں اگر جز ہے تو بیونی یا صورت جسم ہوگا کیونکہ اجزائے جسم



یہی دو ہیں۔ لیکن اگر مکان جسم کا جز نہیں ہے تو مکان کے معنی وہ ہیں جو طرٹ عام میں مشہور ہیں کہ جسے جس پر قرار پائے۔ جیسے تخت کے لئے زمین قرار گاہ ہے۔ یا مکان وہ چیز ہے جس میں جسم حاصل ہو، اگر مکان وہ چیز ہے جس میں جسم موجود ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ مکان جسم سے خالی نہ ہوگا بلکہ پورے طور پر جسم سے گھرا ہوا اور پُر ہے۔ جیسے پانی کے لئے پیارہ کا اندرونی حصہ۔ یا جسم کو پورے طور سے محیط نہ ہوگا۔ بلکہ کچھ حصہ مکان کا جسم سے خالی بھی ہوگا جیسے گھر زید کے لئے، کہ زید سے مکان بہت خالی رہتا ہے دوسرے کی بھی وسعت رہتی ہے۔

یا مکان ایسے طول، عرض، عمق کا نام ہے یعنی بعد کا جو جسم شکر کے طول، عرض، عمق کے مساوی ہوگا۔

پھر بعد آیا بعد موجود ہے یا بعد معدوم

یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم غوی کی سطح ظاہر سے ملا ہوتا ہے۔ مذکور احتمالات سبعہ میں سے فلاسفہ کی کوئی نہ کوئی جماعت کسی نہ کسی کی قائل ہے۔ فلاسفہ نزارا عقلی سے توجیث کرتے نہیں البتہ علوم عقلیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ نزارا معنوی یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں اتفاق پایا جائے مگر مفہود میں اختلاف ہو۔ بحث یکبعد انہوں نے مکان کے علامات و اوصاف پر اتفاق کر لیا ہے۔

علامت یہ ہے کہ جسم مکان کی غرض فقط فی کے ذریعہ منسوب ہوتا ہے اور جسم کا بنفسہ مکان سے منتقل ہونا ممکن ہے۔ ایک مکان میں دو جسم کا ہونا محال ہوتا ہے۔ ان پر توجہ کا اتفاق ہے۔ جس مکان میں یہ تینوں احتمالات ہوں گے اسی کو زیر بحث لانا ہے۔ باقی احتمالات قابل اعتبار نہیں۔ اور مصنف کے نزدیک یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حاوی کی سطح باطن میں پایا جاتا ہے اس لئے صرف انہیں کو بیان بھی کریں گے۔

قولہ اما الخلاء: چونکہ خلا اس کو کہتے ہیں جو شامل سے خالی ہو۔ اور چونکہ مصنف نے اُسے تردید جو بیان کیا ہے وہ درست نہ ہوتی اس لئے اُسے ہی مصنف نے اس کی مراد ظاہر کر دیا۔

قولہ لان الجسم: مصنف نے مکان کے بیان کرنے میں تردیدی انداز بیان کر دیا جو دلیل کا محتاج ہے اس لئے شارح نے اس کی دلیل بیان کیا ہے۔

قولہ غیر منقسم: یعنی تقسیم قبول نہ کرتا ہو۔ کیونکہ جب جسم تقسیم کو قبول کرتا ہو تو اس کی تقسیم سے مکان بھی تقسیم ہو جائے گا۔ اس قید سے نقطہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ قابل تقسیم نہیں ہے۔

قولہ فیما لا ینقسم: خواہ تقسیم دہی ہو یا عقلی۔ کوئی بھی قبول نہ کرے۔

قولہ الجوہری: یعنی وہ جو ہر جود و جہت میں قابل تقسیم ہو۔

قولہ مایالہ: اور پورے طور پر ملا مکان کے لئے ضروری ہے۔

وعلى الثانى يكون المكان بعد انقسامى جميع الجهات مساويا للبعد الذى  
فى الجسم بحيث ينطبق احدها على الآخر ساريا فيه بكلية فذلك البعد  
الذى هو المكان اما ان يكون امرا هو ما يشغله الجسم وملاة على سبيل  
التوهم وهذا من هب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان  
يكون بعد اما ديا قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تدخل  
الاجسام فهو بعد مجرد وهذا من هب الاشراقين وليموت به بعدا  
مفطورا الزعم انهم فطر عليه الهداهة وصحفة بعضهم بالمقطوع بالقاف اى  
لعل له الاقطار ويجب ان يكون جوهر القيام بذاته وتوابعه والممكنات  
عليه مع بقائه لشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر  
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى هى جواهر مادية  
كثيفة وحينئذ تكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لاجتهاد على ما هو المشهور

**ترجمہ** اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں تقسیم ہو اور  
اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ایک دوسرے  
میں منطبق ہوتا ہے۔ اور اس میں بالکل سرایت کئے ہوتا ہے پس یہی بعد مکان ہے۔ اور یہ بعد امر  
موجود ہو گا جو جسم میں کو بھرے ہوئے ہے اور اس کو علی سبیل التوہم مشغول کئے ہو گا اور یہ ممکنات کا  
مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہو گا۔ اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کے ساتھ  
قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ اور یہ  
اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعد مخطور بھی ہے۔ ان کا مکان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد فطری  
اور بدیہی ہے۔ اور تعین نے اس کو مخطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں،  
اور واجب ہے کہ بعد مجرد من المادہ جو ہر ہو، کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر ممکنات کا توار ہو جاتا  
رہتا ہے۔ اور وہ تعین طور پر باقی رہتا ہے۔ پس گویا مکان ایسا جو ہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے  
یعنی ایک طرف جو اہر مجردہ ہیں کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے۔ تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں، جو  
جو اہر مادیہ کثیفہ ہیں۔ اور اس صورت میں جو ہر کی اقسام اولیٰ چھ ہو جائیں گی جیسا کہ مشہور ہے۔  
قولہ علی الثانی: یعنی مکان کا تین جہت میں تقسیم قبول کرنا۔  
**شرح** قولہ فذلک البعد: مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے مکان کے سلسلے میں  
مناہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ مذہب المتکلمین : ان کا مذہب مکان کے بارے میں یہ ہے کہ مکان بعد موجد مگر موجود کا نام ہے جس کو وہم نے گھڑ لیا ہے ۔  
 قولہ انہ فطر علیہ : یعنی انسان پیدائشی طور پر مکان کو بدستہ جانتا ہے جس کے لئے استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔  
 قولہ لقیامہ بذاتہ : کیونکہ سابق میں ثابت ہو چکا ہے کہ ممکن جو قائم بغیب ہوا سکو تو ہر کہتے ہیں ۔  
 قولہ فیکانہ : بعد مجرور پر ان تئود کے بعد اب مکان کی حقیقت بطور تفریع بیان کرتے ہیں ۔  
 قولہ حیثین : یعنی جب کہ بعد مجرور کا ثبوت جو ہر میں سے ہو گیا ہے ۔  
 قولہ لاضمہ : جو ہر اپنی ذات میں اور فعل میں مفارق ہو گا تو یہ عقل ہے ۔ یا صرف ذات میں ہی مفارق ہو گا تو یہ نفس ہے ۔ یا جو ہر غیر مفارق ہو گا تو اس صورت میں یا وہ عمل ہے تو وہ ہوئی ہے ، یا حال ہو گا تو وہ صورت ہے ۔ یا دونوں سے مرکب ہو گا تو وہ جسم ہے ۔

والاول باطل فتعین الثانی وانما قلنا الاول باطل لانہ لوکان خلا فاما ان یکون لاشیئا محضاً وبعد اموجود المجرد اعن المادۃ لاسبیل الی الاول لانہ یکون خلا فاقل من خلا فان الخلاء بین الحداسین اقل من الخلاء بین المادیین وما یقبل الزیادۃ والنقصان استحال ان یکون لاشیئا محضاً قبل قبول الزیادۃ والنقصان فیہ انما هو علی فرض وجودہ فلا یلزم منه الا الوجود الفرضی واما کونہ موجوداً حقیقتہ فغیر لانہم وقد یجاب عنہ باننا نعلم بالضرورۃ ان التفاوت بینہما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض

## ترجمہ

اور پہلا یعنی مکان کا خلا باطل ہے لہذا ثانی متعین ہو گیا ۔ اور ہم نے اسی لئے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلا کا نام ہو گا تو یا تو وہ لاشی محض ہو گا یا بعد موجود مجرور عن المادہ ہو گا پہلی صورت باطل ہے ۔ کیونکہ ایک خلا دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوتا ہے اس لئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلا دو شہروں کے درمیان خلا سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشی محض ہونا محال ہے ۔  
 اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کر لینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا مگر وجود فرضی ، اور ہر حال خلا کا حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے ۔ اس اعتراض کا جواب یہ

دیا گیا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں غلام کے مابین تفاوت موجود ہے۔

## تشریح

قولہ الاول باطل : اس فصل کے شروع میں ماتن نے کہا تھا کہ مکان یا تو غلام کا نام ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ یہاں اسی کو بیان کرتے ہیں۔ اور اول سے مراد یہ ہے کہ مکان غلام کا نام ہو۔

قولہ والثانی : مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کا سے ملی ہوئی ہے۔ قولہ موجودا عن العادة : لیکن چونکہ دونوں تالی کی شخصیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہے۔ قولہ قیل : اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر میں تفاوت ثابت نہیں ہے بلکہ ثابت یہ ہے کہ اگر یہاں کوئی بعد موجود ہو تا تو یقیناً اس میں تفاوت ہوتا۔

قولہ علی فرض وجودہ : لہذا اگر غلام کا وجود فرض نہ کرتے تو کوئی استحالة لازم نہ آتا۔ قولہ الوجود الفرضی : متکلمین مکان کا فرضی وجود مانتے ہیں۔ اس سے ان کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔ قولہ فغیر لازم : تاکہ متکلمین کا مسلک ثابت کیلئے پاسکے۔

قولہ مع قطع النظر : یعنی غلام کا وجود فرض کیا گیا ہے۔ اس سے قطع نظر کر کے تفاوت بہر حال دونوں میں بداہتہ پایا جاتا۔

اقول ان اس ادالتروید بین اللاشئ فی الخسارج والموجود فیہ کما هو الظاهر اذ العادة جارية بابطان مذہبی المتکلمین والاشراقیین بوجهین البطل بہما شقی التروید الاول بالاول والثانی بالثانی فیلزم ان ما ذکوة لا یدل علی انما لیس لاشئاً فی الخسارج بل یدل علی انه لیس لاشئاً محضاً فی نفس الامر وان اس ادالتروید بین اللاشئ فی نفس الامر والموجود فیہا فمتسم دائرة المناقشة فی الشق الثاني،

## ترجمہ

میں جواب دوں گا کہ اگر لاشئ فی الخسارج اور موجود فیہ کما هو الظاهر تروید یہ بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مشائخ کی عادت علی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی دو وجہوں سے کہ تروید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی مذاہب کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ اس پر دلالت نہیں کرتا، مگر

لاشی محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشی محض نہیں ہے۔  
اور اگر مصنف نے لاشی فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شکی  
ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائے گا۔

**تشریح** | قولہ التردید : مصنف کا یہ قول ہے جس کو شارع تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔  
اما ان یكون لاشیا (الی) مجردا عن المادة، چونکہ اس میں آتا اور آؤ کے ذریعہ  
استدلال کیا ہے اسلئے اس کو تردید کہا جاتا ہے۔

قولہ باطل : اس مسئلہ پر متکلمین مکان کو امر موبوم غیر موجود کہتے ہیں اور اشراقیہ بعد موجود غیر مجرد  
مانتے ہیں۔

قولہ الاول بالاول : اول سے مراد متکلمین کا اور ثانی سے اشراقیہ کا مذہب مراد ہے۔  
قولہ لا یدل : یعنی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شئی موجود فی الخارج ہے بلکہ وہ بیان اس پر  
دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں موجود ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے اعتبار معتبر ہو یا  
نہ ہو، لہذا جب تفاوت نفس الامر میں ہے تو اس تفاوت کے ساتھ جو موصوفت ہے یعنی بعد وہ بھی  
نفس الامر میں ہو گا نہ کہ خارجی،

قولہ لاشیا محضا : اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ محلا خارج میں لاشی محض ہے۔  
قولہ فی الشق الثانی : یعنی نفس الامر میں، کیونکہ شق ثانی میں جو مصنف نے بیان کیا ہے وہ اس پر  
دال ہے کہ بعد مجرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اور ہر حال یہ بات کہ نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہے  
تو وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔

دارئہ مناقشہ کی وسعت یہ ہے کہ مصنف کا قول "لو وجد البعد مجردا" اس پر دلالت نہیں کرتا  
کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہوا اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا بعد  
نہیں ہے جو مجرد ہو اور موجود فی الخارج ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے ثانی صورت اول کو لازم  
نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد عن المادة نفس الامر میں موجود ہے۔ یہ قول اپنی حقیقت میں اس قول کے خلاف  
ہے کہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہو اس صورت میں جائز ہے کہ اول بعد مجرد ہو اور محل سے سنی ہو اور  
دوسرا موجود فی الخارج محل کا محتاج ہو

لا سبیل الی الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الہیولی لکان لذاتہ غنیا  
عن المحل والالکان لذاتہ مفتقر الیہ وھذا صنف التجردہ فاستحال اقترانہ  
بہ ای علی وجہ الافتقار ھذا خلف لانہ مفتقر الیہ فی الاجسام وفيہ بحث

لانہ موقوف علی تماثل الابعاد المادیة والمجردة مع ان المادیة اعراض والمجردة  
جواهر وعلی عدم الواسطة بین الحاجة والغنی الذاتیتین وکلاهما ممنوعان

**ترجمہ**

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا پایا گیا جو ہوئی سے مجرّد ہے تو ضرور یہ  
لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ شے لذاتہ اس کی محتاج ہے۔ اور  
یہ اس کے مجرّد ہونے کے منافی ہے۔ پس اس کا اتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مغزوں  
ہے۔ اس لئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ اس لئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور  
ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد دیہ عرض ہیں۔ اور ابعاد مجردہ جو اکر  
ہیں۔ اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہ دونوں  
ناقابل تسلیم ہیں۔

**تشریح**

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ مکان مثلا کا نام ہو۔ اس طرح سے  
خلاف بعد مجرد عن المادہ ہے۔  
قولہ لذاتہ غنیہ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا وجود بغیر کسی دوسری چیز کے ممکن ہو تو وہ چیز اس کی محتاج  
نہیں ہوا کرتی۔

قولہ لهذا: یعنی افتقار اس کے موجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ استحان: یعنی جب بعد مکانی لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ تو محل سے ملا ہوا نہیں ہوگا ہر وقت،  
کیونکہ بعد مجرد اور بعد غیر مجرد میں ذاتی بعد موجود ہوتی ہے۔

قولہ مفقر الیہ: یہاں پر بعد سے مراد بعد جسمی عرضی ہے۔ صورت جسمیہ کا بعد مراد نہیں ہے۔  
قولہ فیہ بحث: مانتے جو استدلال پیش کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے

جود دعویٰ کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادہ اگر پایا جائے تو وہ بعد مکانی محل سے غنی ہوگا۔ اور جب غنی ہوگا  
تو محل کے ساتھ اس کا اتران محال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت درست ہوگا جب کہ ابعاد  
مادیہ اور مجردہ دونوں میں مماثلت ہوتی ہو بعد مجرد کا تقاضہ ہے اسی جیسا بعد مادی کا بھی تقاضہ ہے۔  
حالانکہ مجرد جو ہر ہوتا ہے جو قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو جب تک دونوں قسم کے ابعاد میں مماثلت نہ ثابت  
ہو جائے دعویٰ نہیں مانتے۔

پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بھی  
نہیں ماننا چاہئے گا۔ لہذا نہ تماثل ابعاد مادی و مجرد تسلیم ہے اور نہ ہی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے  
مابین واسطہ کا نہ ہونا ہی تسلیم ہے۔

## فصل فی الحیز

کل جسم سواء كان فلكيا او عنصرا یا فله حیز طبعی قیل هذا ینتقض بالجسم المحيط فانه جسم وليس له حیز علی تفسیر ای السطح الباطن من الجسم الحاوی للمماس للسطح الظاهر من المحوی اذ ليس وراءه جسم اخر نعم له وضع ومحاذاة بالنسبة الى ما فی جوفه، وقد یجاب عن ذلك بان الحیز عند هم ما به تتمايز الاجسام فی الاشارة الحسبة وهو اعم من المکان لتناوله الوضع الذی یمتاز به المحدود عن غیره فی الاشارة الحسبة فهو متحيز وليس فی المکان ولا بعد فی ان تكون تلك الحالة التي تميز فی الاشارة الحسبة من غیره طبیعته له وان لیریکن شی من اوضاعه ونسبه بالقیاس الى ماتحت امر طبیعیا،

### ترجمہ

یہ فصل چیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری، اس کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم ہے۔ اور ان کی تفسیر کے موافق اس کے لئے کوئی حیز نہیں ہے۔ یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملتی ہو۔ اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لئے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک چیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ ممتاز ہو جاتا ہے۔ یہ حیز مکان سے عام ہے کیونکہ چیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدود اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے پس فلک متحیز ہے حالانکہ اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسوار سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے، یہ حالت اس کی طبیعی ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے۔

### تشریح

تو فی فصل فی الحیز مصنف نے اس جگہ حیز کی کوئی تعریف بیان نہیں کیا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلے مکان کی تعریف مکان کی بحث میں کر چکے ہیں یہاں اسی پر اکتفا کر لیا ہے۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مکان خاص ہے اور حیز

عام ہے اور مکان کی تعریف گزر چکی لہذا تعریف بالافص پر اکتفا کو مان لیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ اخف کی تعریف سے عام کی تعریف من وجہ معلوم ہو گئی ہے۔

قولہ قبل : سید شریف نے اس کلیہ پر اعتراض کیا ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہوتا ہے۔  
قولہ الجسم المحيط : یعنی ایسا جسم جو تمام عنصریات اور فلک کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور وہ فلک الافلاک ہے۔

قولہ قد یجاب : اس کی بنا اس پر ہے کہ مکان اور چیز دونوں متحد نہیں ہیں۔ بلکہ الگ الگ ہیں۔  
قولہ ولا یبطل : شارح اس جگہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فلک الافلاک کی یہ وضع طبعی ہے۔

فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عند هم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكلم كالارض للسريرو اما الحيز فهو عند هم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كل اخل انكونز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد و السطح الباطن من الحادى الباس للسطح الظاهر من المحوى ، اقول المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم الا وليحقق ان يكون له حيز اما مكان واما وضع و ترتيب وفي موضع اخر منها كل جسم فله حيز طبعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا

## ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جو صراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزر لا تجزئ کے قائلین کے نزدیک حیز کے غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزر کے نزدیک مفہوم لغوی کے قرب قریب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ممکن جس ٹھہر جائے، تخت کیسے زمین کی طرح، اور ہر حال حیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراغ تو ہوم کا نام ہے جو جسم تجزئ کے ساتھ مشغول ہو کہ وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو غدار محض ہوتا جیسے پانی کے لئے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور ہر حال شیخ اور جمهور علماء کے نزدیک تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم غوی کی سطح ظاہر سے مماثل ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفاء میں طبیعیات کی بحث میں کہا ہے



کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو چیز ضرور لاحق ہوتا ہے۔ چیز یا مکان ہے یا وضع و محاذات اور ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبیعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا چیز مکان ہے۔

**تشریح** قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس حکم پر ہے کہ جو انہوں نے ابھی کہا کہ چیز مکان کے مقابلہ میں عام ہے۔

قولہ قریب من: مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے کہ جس پر جسم قرار پائے اور اس کو نیچے اتارنے سے روک دے اس کو شارح ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں: "ما یمنع علیہ"۔ قولہ وضع و ترتیب: اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو یا وضع و ترتیب ہر دونوں کو شامل ہے۔

لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسی ای الامور الخارجیة لکان فی حیز معین بالضرورة وذلک الحیز اما ان لیستحقہ الجسم لذاته او لقاسری ای امورا خارجا واما قاسرنا القاسر بذلک اذ لو کان المراد منه ما کان تاثیرہ علی خلاف مقتضى الطبع لحرکین التردید حاصرا، لا سبیل الی الثانی لانا لو فرضنا عدم القواسی فتعین الاول فاذا انما لیستحقہ بطبیعہ اذ لا یمکن اسنادہ الی الجسمیة المشترکة لان نسبتہا الی الاحیان کما علی السویتی ولا الی الہیولی لانہا تابعۃ للجسمیہ فی اقتضا محیز ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امورا داخل فیہ مختص بہ یعنی الطبیعۃ وهو المطلوب،

**ترجمہ** اس لئے کہ اگر یہ فرض کریں تاثیر قواسر کے عدم کو یعنی امور خارجیہ، تو جسم کسی نہ کسی چیز معین میں ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ چیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوا ہے یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے۔ ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اس لئے کیا ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضے کے خلاف ہو۔ تو اما اور آدھے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے۔ وہ حاصر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے۔ پس اس وقت جسم اس چیز کا طبعی تقاضے سے مستحق ہوا ہے اس لئے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نسبت تمام چیزوں کی طرف برابر ہے۔ اور نہ ہی ہیولی کی طرف کیونکہ یہ مطلقاً چیز کے تقاضے کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس چیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا

متین ہو گیا۔ جو اس کے اندر داخل اور محقق ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔  
**تشریح** قولہ تاثیر القواسم یعنی ان امور کو جو جسم سے خارج ہیں اور جسم میں موثر ہیں۔  
 ان کا عدم فرض کر لیا جائے۔

قولہ بالضرر و ہر اس کے لئے مشاہدہ کافی ہے۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔  
 قولہ خاصا؛ بلکہ بعض صورتیں اور بھی شکل سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے قاصر کا معنی امر خارج کے  
 بتائے ہیں۔

قولہ الی الثانی؛ یعنی قاصر کی وجہ سے جسم چیز کا مستحق ہوا ہو، یہ باطل ہے۔  
 قولہ تالافہ؛ یعنی اگر کسی معین چیز کا تقاضہ وہ کرے گا تو نتیجہ بلا مرجع لازم آئے گی۔  
 قولہ یعنی طبیعت؛ جو حکم شارح نے امر داخل کا لفظ کہا ہے اس لئے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے  
 صورت تو غیر مراد ہے۔

فان قلت تاثیر الفاعل فیہ ان کان من الامور الخارجاتی یفرض  
 حیوۃ عنہا فلا نسلم انہ عند تخلیئہ مع طبعہ یکون موجودا فضلا عن  
 ان یکون حاصل فی مکان او مقتضی الہ وان لم یکن منہا جائز ان یکون  
 حصولہ فی مکان معین من فاعلہ فان الاین من لوازم وجود الجسم و  
 لا یمکن تحقق التأثير فی وجود شیء بدون تحقق التأثير فیما ہوا لازم وجود  
 فالفاعل اذا وجد الجسم اوجده فی مکان معین لامحالة،

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تاثیر اگر امور خارجیہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی  
 ہونا من میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی

طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہو گا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی  
 کا تقاضہ کرنے والا ہو۔ اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجیہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل  
 ہونا کسی معین مکان میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے  
 اور شے کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوئے۔ اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے  
 لہذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لا محالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

قولہ فان قلت؛ یہ اعتراض اس بات پر کیا گیا ہے استدلال میں ماتن نے توضحا  
 عدم القواسم کہا ہے۔

**تشریح**

قولہ الاولین : این کی تعریف یہ ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو تو اس سے ایک ہیئت جسم کو  
عارض ہوئی ہو اس کا نام این ہے۔

قولہ فیما ہولانہم : یعنی جب جسم اور این دونوں لازم ملزوم ہیں تو فاعل کی تاثیر وجود جسم میں اس وقت  
تک اثر نہ کرے گی جب تک جسم کے لازم میں فاعل تاثیر کا اثر نہ ہو جائے

قلت هذا وادرس على القائل بان المكان هو البعد واما القائل بانہ هو السطح  
فله ان يمنع ان الاین من لوازم وجود الجسم كما في المحدد وادرس عليه  
ان تخليته الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظر الى ذات  
لكنها جازن ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشي الاستدلال  
بها على ان للجسم مكانا طبعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا  
طبعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع،

## ترجمہ

میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے  
کے قائل ہیں، بہر حال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے

کے لئے گنجائش ہے کہ اس اعتراض کرے کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے ہے جیسے محدود  
میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جس کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگر  
ذات جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو۔ لہذا استدلال بجاری  
نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لئے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات  
پر استدلال ہو سکتا ہے کہ جسم کے لئے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔

## تشریح

قولہ فی المحدد : یعنی مکان جسم عادی کی سطح باطن کا نام ہو۔ نیز کہ محدود تک اعظم ہے  
ادھر ان کے قول کے مطابق کوئی دوسرا جسم ہے ہی نہیں۔

قولہ وادرس : یہ توضیح کا اعتراض ہے جو شرح تجرید میں نقل کیا ہے۔

قولہ علیہا : اول وہ لوگ مراد ہیں جو مکان کو بعد مردمانتے ہیں، اور دوم وہ لوگ جو مکان کو جسم  
عادی کی سطح باطن مانتے ہیں۔ آنے والا اعتراض ان دونوں پر کیا گیا ہے۔

قولہ فلا یمتشی : جیسے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ اذا علی الخ کہ جب جسم باطن خالی فرم کر لیں  
اور اس پر کوئی قاصر مؤثر نہ ہو تو جسم کسی نہ کسی چیز میں ضرور موجود ہو گا۔

قولہ ذلك التقدير : یعنی جسم کا طبعہ خالی ماننے کی صورت میں۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ واقع کے خلاف ہے

ولا يجوز ان يكون لجسم ما حيزان طبيعيا لانه لو كان له حيزان طبيعيا  
فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبيعة فاما ان يطلب الثاني اولافان  
طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا  
لانه هارب عنه طالب لغيره وقد فرضنا طبيعيا هذا خلف وان لم  
يكن طالبا لثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا لانه ليس طالبا  
له حين ما خلي وطبيعة وقد فرضنا طبيعيا هذا خلف ،

## ترجمہ

اور جائز نہیں ہے یہ کہ جسم واحد کے لئے دو تیز طبی ہوں کیونکہ اگر اس کے لئے  
دو تیز طبی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک چیز میں حاصل ہوگا جب کہ اپنی  
طبیعت کے ساتھ مخلی ہے۔ پس یا وہ دوسرے چیز کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر طلب کرے گا  
تو لازم آئے گا کہ چیز اول طبی نہیں ہے جس میں وہ طبی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے۔ اس  
لئے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے اور غیر کا طالب ہے حالانکہ ہم نے اس کو طبی فرض کیا تھا۔  
یہ خلاف مفروضہ ہے۔

## تشریح

قولہ لجسم : اس سے جسم بیض مراد ہے کیونکہ بیض کے لئے ایک ہی طبیعت  
ہوتی ہے۔ لہذا غرض اشیاء کا جسم بیض تقاضہ نہیں کر سکتا۔  
قولہ قد فرضنا : چیز کو چھوڑ کر بھاگ اس کی دلیل ہے کہ وہ طبی نہ تھا۔

واور دعلیہ ان عدم الطلب لمكان طبيعى بسبب انه وجد مكانا طبيعيا  
آخر لا يقدر في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون  
اذا لم يكن واجدا للمكان هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد  
لجسم حيزان طبيعيا فاما ان يحصل فيهما معا وفي احد هما اولاف  
يحصل في شئ منهما والكل باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ذكره  
المصنف واما الثالث فلانه حينئذ اما ان لا يكون على سمت الحيزين  
او يكون عليه وحينئذ اما ان يتوسطهما او يقع منهما في جهة فعلى  
الاولين يلزم ميله طبعيا الى جهتين مختلفتين وهو محال وعلى الثالث  
يميل الى جهة ما طبعيا فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني  
وقد تبين بطلانها

## ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پایا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملا زاد نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو چیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں چیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوگا یا کسی ایک میں حاصل ہوگا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا۔ اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہر حال اول تو ظاہر ہے۔ اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔ اور بہر حال تیسری صورت، تو اس لئے کہ اس وقت جسم دونوں چیز کی سمت میں ہوگا یا ان کے اوپر ہوگا اور اس وقت دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعاً دو مختلف جہتوں کی طرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعاً مائل ہوگا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین چیز میں پہنچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئے گا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

**تشریح** قولہ اور دہلیہ: یعنی دونوں کے بطلان کی تین میں جو دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

قولہ ہو مطلوب: اور جب مکان طبعی پہلے سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کو طلب کرنے کی اس کو کیا ضرورت ہے۔

قولہ فلما ذکرنا: اگر ایک چیز میں ہوتے ہوئے دوسرے چیز کا طالب ہے یا نہیں اگر ہے تو اول طبعی نہیں۔ اور اگر دوسرے کا طالب نہیں تو دوسرا چیز طبعی نہیں ہے۔

قولہ اما الثالث: یعنی جسم کا دونوں چیز میں سے کسی ایک میں بھی حاصل نہ ہونا۔

قولہ فہیئذین: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کی سمت میں واقع ہو۔

قولہ فعلی الادلین: یعنی جب کہ جسم دونوں چیز کے سمت میں واقع نہ ہو یا سمت میں ہو کہ دونوں کے وسط میں واقع ہو۔ تو جسم کا دو مختلف جہت کی جانب مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں واقع نہ ہو۔ جیسے — چیز خنکیز

مثال اس جسم کی جو دونوں چیز کی سمت میں ہو کہ وسط میں ہو۔ جیسے — چیز — جسم — چیز۔

قولہ الثالث: یعنی جسم دونوں چیز کی سمت ہی میں واقع ہو اور ایک سمت میں ہو۔

جیسے — جسم — چیز — چیز

قولہ ماد: کہ جسم قریب ترین چیز میں پہنچ کر آیا اب اگلے والے ثانی چیز کو طلب کرتا ہے یا نہیں اگر طالب ہے تو اول چیز طبعی نہیں اگر طالب نہیں تو ثانی چیز طبعی نہیں ہے۔

اقول لا تمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصلہ انہ لو کان لجسم واحد حیزان طبعیان لا ممکن حصولہ فی احدہما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعہ الخلف فکذا المقدم ،

**ترجمہ**

میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لئے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو ممکن ہو گا تو ممکن ہو گا اس کا پاپا جاننا دو میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

## فصل فی الشکل

کل جسم فلہ شکل طبعی لان کل جسم متناہ وکل متناہ فہو متشکل وکل متشکل فلہ شکل طبعی فکل جسم فلہ شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلہ امر واما ان کل متناہ فہو متشکل فلانہ یحیط بہ حد واحد اوحد ودفیکون متشکلا وقد مر ما فیہ فتدکر واما قلنا ان کل متشکل فلہ شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواس ای الہویر الخارجة لکان علی شکل معین وذلك الشکل اما ان یکون لطبعہ او لقاسر لاسمیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواس فاذا نھو عن طبعہ وھو المطلوب

**ترجمہ**

یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور متناہی متشکل ہوتا ہے۔ اور ہر شکل کے لئے شکل طبعی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر جسم متناہی ہے تو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ دعویٰ کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اس لئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گذر چکا ہے تو اس کو یاد کرو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبعی ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر ہم قواسر کا رفع فرض کر لیں، یعنی اس پر خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں ضرور ہو گا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے، دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم قواسر فرض کیا ہے۔ پس

اس وقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

## تشریح

قوله فصل: جس طرح تیز جسم کا طبعی تقاضہ ہے۔ اسی طرح جسم کے لئے شکل بھی طبعی تقاضہ ہے۔ (اس اشتراک و مناسبت کی وجہ سے مان نے چیز کے بعد

متصلاً شکل کا بیان شروع کر دیا۔ گزر چکا ہے کہ شکل مقدار کو جب ایک حد یا چند حدود سے گھیر دیا جائے تو اس سے ایک ہیئت بن جاتی ہے۔ اگر یہ احاطہ تام ہے تو اس سے جو ہیئت بنتی ہے وہ شکل ہوتی ہے اور اگر تام نہیں ہے تو اس ہیئت کو زاویہ کہتے ہیں

قوله فلما عر: الہی سابق میں مصنف نے ایک فصل ذکر کیا ہے جس میں بیوی کا صورت سے مجرہ ہونا بالذیل بیان کیا ہے۔ اور اس میں ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی ثابت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

قوله احدود: لہذا اس احاطہ سے ہیئت پیدا ہوگئی۔ اور اس ہیئت سے شکل بن گئی۔  
قوله متشکل: اور اس میں جتنے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ بھی گند چلے۔  
قوله شکل معین: یعنی شکل کا کسی قاصر کی وجہ سے ہونے کی نفی ہم نے فرمائی ہے

اور اد علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناہی ابعاده ولا تشک ان طبیعۃ الجسم لا تقتضی تناہی ابعاده ولا تستلزم من حیث ہی و ما یرض للشیء بواسطۃ لیست مستندۃ الی ذاته ولا لازمۃ لہ من حیث هو لا یکون عارضا لہ لذاتہ و ہذا بعینہ و اراد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیہ موقوف علی وجود جسم حاد و هو ابرغیب قطعاً بخلاف المکان بمعنی البعد فان حصول الجسم فیہ موقوف حصولہ و هو ان لم یستند الی ذات الجسم لکنہ لازم لہ من حیث ہو

## ترجمہ

اس پر اعتراض وار د کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لائمتناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی کا تقاضا نہیں کرتی۔ نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ اور جو چیز کسی چیز کو کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ ذات منسوب نہ ہو، نہ اس کے لئے بحیثیت ذات و حقیقت کے لازم ہو۔ تو وہ شی اس کے لئے لذاتہ عارضی نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حادی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حادی کا

وجود قطعاً غریب ہے طبعی نہیں ہے۔ بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر موقوف ہونا اگرچہ منسوب الذات نہیں ہے۔ لیکن بہر حال اسناد الی الذات ضرور ہے

قوله اوراد : شارح حکمت العین نے یہ اعتراض وارد کیا ہے ۔  
قوله تاحی : جب تک جسم کے طول و عرض و عمق متناہی ثابت نہ ہوگا جسم میں شکل ثابت نہیں ہو سکتا ۔

قوله لا تقتنی : زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جسم کو شکل عارض ہو جاتی ہے ۔

قوله لا لانامہ : اس وجہ سے کہ صرف عارض ہے لہذا لازم ذاتی نہیں ہو سکتی ۔

قوله عارض الذات : بلکہ غریب اور اجنبی ہوتی ہے لہذا تقاضائے طبعی بھی نہ ہوگا ۔

قوله امر غریب : لہذا مکان بایں معنی جسم کے لئے طبعی نہ ہوگا ۔

قوله بمعنى البعد : تو اس پر اجنبیت کا اعتراض وارد نہ ہوگا ۔

قوله فيه : یعنی جب مکان بمعنی بعد ہو ۔

قوله من حيث : اس لئے لازم ذات ہونے کی بنا پر ذات کی طرف منسوب ہو جائے گا ۔ اور

مکان کا طبعی ہونا ثابت ہو جائے گا ۔ اگر مکان بمعنی سطح باطنی جسم حاوی کی میں یہ ثابت نہیں ہوتی ۔

## فصل

اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج قيل  
بيان ان الشئ الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه والا  
لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا وقد فرضنا وجودا  
هذا اختلف فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو الموجود الكامل الذي  
ليس له كمال متوقع كالبارئ عز اسمه تعاد بالعقول او بالفعل من  
بعض الوجوه وبالقوة من بعضها فمن حيث انه بالقوة لو خرج من  
القوة الى الفعل فذلك الخروج اما ان يكون دفعة واحدة وهو  
الكون والفساد كالنقلاب الماء هواغ فالصورة الهوائية كانت للماء  
بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة واحدة او على التدرج فهو الحركة



## ترجمہ

یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ بہر حال حرکت تو وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ شئی موجود

من کل الوجوہ بالقوہ ہو، یہ جائز نہیں ہے۔ ورنہ اس کا وجود ہی بالقوہ ہو جائے گا۔ پس لازم آئے گا کہ اس کا وجود بالقوہ ہو، حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ پس وہ یا تو من جمیع الوجوہ بالفعل ہو گا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے جیسے باری تم اور عقول عشرہ (ان کے بقول) بعض وجوہ سے بالفعل ہوگی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہوگی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔ اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہو جائے گا۔ اور یہ کون و فساد ہے۔ جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت ہوا یہ پانی میں بالقوہ موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعتاً نکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہوگا۔ تو یہ تدریجی خروج حرکت ہوگا۔

## تشریح

قولہ فصل: جب کہ حرکت جسم طبعی کے لئے ان احوال میں سے ہے جو جسم طبعی کو لذاتہ عارض ہوتی ہے۔ اور سکون حرکت کا مقابل اور ضد ہے تو

ان کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے اس لئے دونوں کو اس فصل میں بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے دونوں کی تعریف کیا۔ پھر ان کے احوال و احکام بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے متعلقہ بحث تعریف کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس لئے اولاً تعریف کر کے احوال شروع کیا۔ نیز چونکہ حرکت و سکون میں سے حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے۔ اس لئے اولاً وجود کو پھر سکون کو بیان کیا ہے۔ قولہ قیل: یہ قول ملا زادہ حرز بانی کا ہے۔

قولہ بیانہ: یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج اس طریقہ پر کہ پورے طور پر بات واضح نہ ہو جائے اور کوئی حفا باقی نہ رہے۔

قولہ من جمیع الوجوہ: یعنی اسکی تمام صفاتی و احوال کا بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی صفت کا بالقوہ ہونا لازم آئے گا۔ اور شے موجود نہ ہوگی جبکہ اس کو موجود ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اس شے کو موجود فرض کیا جائے تو اس کی دو صورت ہے۔ موجود تمام اعتبار سے بالفعل موجود ہو۔ جیسے واجب تم کہ اس سے تمام کائنات بالفعل موجود ہے کسی کمال ممکن کا اشتقاق نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ کے کوئی حالت متظرہ نہیں ہے اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے یا شے بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ موجود ہوگی جیسے تمام ممکنات کے بعض اوصاف بالفعل۔ اور بعض اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں۔ لہذا ایسی چیزیں جسے قوت سے فعل کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان کے انتقال کی کئی صورت ہوتی ہیں۔ مثلاً انتقال دفعتاً و تدریجاً

ہوگا تو اس کا نام کون و فساد ہے جیسے ہو اپانی اور پانی کا ہوا بننا دفتہ ہوتا ہے۔ ع یا قوت سے  
فصل کی طرف انتقال تدریجاً ہوگا۔ جیسے ٹھنڈا پانی جب گرم کیا جائے تو آہستہ آہستہ گرم ہوتا ہے  
اور گرم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے۔ لہذا معلوم  
ہو کہ قوت سے فصل کی طرف تدریج انتقال کا نام حرکت ہے۔  
قولہ جسیم الوجہ : ہاں معنی کہ صفت یا حال اس کا بالفعل نہ ہوگا۔

اقول فیہ بحث اما اولاً فلا نہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا  
خروج عن القوة الی الفعل باعتبار تلك الصفات ولا یسمی ذلک  
الخروج حركة وكوناً ولا فساداً واما ثانياً فلا ان الانتقال فی الجہد والفعل  
والانفعال والمتی دفعی عند بعضهم مع انه لا یسمی کوناً ولا فساداً،

**ترجمہ** میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے۔ پہر حال پہلی بحث تو اس لئے کہ نفس میں  
کچھ صفات حاصل ہو جاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج  
قوت سے فصل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا۔ مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا  
نہ کون و فساد کہا جاتا۔ اور پہر حال دوسرا اثر امن تو اس لئے کہ انفعال، جدت، فصل، انفعال  
متی میں بعض کے نزدیک دفعی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا نہ فساد۔  
**تشریح** قولہ فیہ بحث : اس مسئلہ اس مفہوم پر بحث کرنا ہے کہ ابھی خروج کو صرف  
دو صورت میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک تدریجی ایک دفعی۔ اس پر شریعہ اثر امن  
کریں گے۔

قولہ للنفس صفات : مثلاً سخاوت، حلم، علم، وغیرہ۔  
قولہ ولا فساد : لہذا حرکت کی تعریف جامع نہیں رہی  
قولہ الجہد : بمعنی بالدار ہونا۔ اور اصطلاحاً اس ہیئت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی چیز کے نتیجہ میں حاصل  
ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے سے جسم کا احاطہ کرنا، کہ اس سے ہیئت بدل جاتی ہے۔ اس کو جدت کہتے ہیں اور  
دفعی ہوتا ہے۔  
قولہ الفعل : ایک شے جب دوسری پر اثر کرتی ہے تو اثر کرنے کو فعل کہا جاتا ہے۔  
قولہ الانفعال : جب فعل کا اثر شے پر ہوتا ہے تو وہ متاثر ہو جاتی ہے اور اس سے جو کیفیت پیدا ہو  
اس کو انفعال کہتے ہیں۔

قولہ معنی : شے کے زمان میں ہوئے کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو معنی کہا جاتا ہے ۔  
مذکورہ انتقالات دخی ہوتے ہیں مگر ان کو کوئی کون و فساد نہیں کہتا ۔ لہذا کون کو فساد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے ۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسببة يفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصلات فيه و يسمى الحركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية موجودة في الخارج دفقة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود وسيمالة فباعتبارها وسيلانها تفعل في الخيال امر ممتد غير قابل يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانها لها امر مستمر نسبة الحركة الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبتها الى الجزء الاول عنه فيتحيل به امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطر في النازلة والشعلة الخواله امر ممتد في الحس المشترك فبهي ذلك خط او دائرة و... الحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوقف لان الحركة ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

## ترجمہ

ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے ۔ اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت بمعنی توسط ہے ۔ تو وہ ایک معین صفت ہے ۔ جو خارج میں دفع مستمر کے بطور موجود ہے ۔ اور مبداء سے شروع ہو کر منتہی پر ختم ہو جاتا ہے ۔ جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے ۔ مسافت کی حدود میں پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمر ہے ۔ اور ان حدود کی طرف اس کی نسبت سے سیال ہے پس حرکت بمعنی توسط اپنے استمرار اور سیدان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قار پیدا کرتا ہے ۔ اس امر ممتد پر حرکت بمعنی قطع کا اطلاق کیا جاتا ہے ۔ اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جزو ثانی کی طرف خیال میں مرسم ہو جاتی ہے ۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جزو اول سے داخل ہو ۔

تو اس سے ایک امر متخیال میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جوالہ سے ایک امر متخیال مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خطہ ہے۔ یاد آ رہے۔ اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کون وجود سوائے ذہم کے نہیں ہے اس لئے کہ متحرک جب تک متحرک ہو رہا ہوگا نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی۔ اور جب منتہی پر پہنچ جاتا ہے تو حرکت بند ہو جاتی ہے۔

## تشریح

تو لا قالہ اسطو : یہ فلاسفہ مشائخہ میں سے ہے جس کو معلم اول کا لقب ملا ہے۔  
تو لا لا بد : بلکہ جسم اس حد پر پہنچنے ہی دوسری حد کی جانب روانہ ہو گیا اور اس حد پر جس آن میں پہنچا ہے اس سے پہلے اس حد پر آیا نہ تھا۔ اور اس آن پر پہنچ کر اس حد پر برقرار نہیں بلکہ دوسری حد کی جانب منتقل ہو گیا۔ تو جسم کو متحرک اور اس وصف کو حرکت کہیں گے۔  
تو لا لہا اسلشہ : یہ اس کی دلیل ہے کہ خیال میں ایک اور متخیال شکل پیدا ہو جاتی ہے۔  
تو لا یتخیل بہ : یعنی جسم متحرک مسافت میں حرکت کر رہا ہے تو آپ اس کو دیکھ رہے ہیں تو حرکت کرنے والے کی نسبت مسافت کی حدود میں برابر بدلتی رہتی ہے۔ اور اول کی نسبت ذہن میں چھپ گئی۔ اور ابھی صورت ذہن سے غائب نہ ہوئی تھی کہ دوسرے جزئی کی نسبت آگئی۔ و لہذا۔ تو اس سے ایک امر متخیال میں مرثم ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام حرکت کہتے ہیں قطع ہے۔ گویا اس حرکت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

تو لا الشعلۃ الجوالۃ : آگ میں ایک ٹکڑی کے سرے کو جلائیے پھر اس کو گولائی میں گھومائیے تو ٹکڑی کا سرا جو ایک نقطہ ہے۔ ذہن میں مرثم ہو گیا۔ پھر جب آپ حرکت دے رہے ہیں تو دوسرا نقطہ ذہن میں آیا۔ پھر تیسرا اس سے قبل کہ اول اور ثانی زائل ہو۔ تو اس طرح گھومانے نے ذہن میں گول آگ کی ایک سطر بنادی ہے۔ اسی کو شعلہ جوالہ کہتے ہیں۔ اس کا بھی ذہن میں وجود ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

تو لا انقطعت الحوکتہ : لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی۔

واما السکون فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فال مجردات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فال تظايل بينهما تقابل العدم والملكۃ وقيل السکون هو الاستقرار زمانا فانيما يقع فيه الحركة فال تقابل بينهما تقابل التضاد

## ترجمہ

اور ہر حال سکون تو وہ حرکت کا نہ ہونا ہے ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ

وہ حرکت کرے۔ پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اسلئے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

قولہ اعمان: اس قید سے اعراض خارج ہو گئے۔

**تشریح**

قولہ تقابل العدم والملكۃ: حرکت اور سکون دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک محل میں ایک جہت سے ایک زمانے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ایسی دو چیزوں کو متقابلین کہا جاتا ہے۔ لہذا حرکت و سکون متقابل ہوتے۔ حرکت خروج کا نام ہے لہذا وہ وجودی چیز ہوتی اور سکون عدم الحركۃ کا نام ہے لہذا دونوں میں سے حرکت وجودی اور سکون عدمی چیز ہے۔ جن کی محل واحد صلاحیت رکھتا ہے لہذا دونوں کے مابین تقابل عدم اور ملکہ کا پایا گیا۔ لہذا جو موجود ہے اور بالفعل ہے من جمیع الوجہ، تو وہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اور جس موجود میں دونوں جہت پائی جائیں قوت اور بالفعل کی ان میں حرکت و سکون دونوں پائے جاتے ہیں۔

وكل جسم متحرك فله محرك غير الحسية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً على الدوام والتالي كاذب فالپقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولته هي فيها على اربعة اقسام معني وقوع الحركة في مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع اخر منها ومن صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركته في الكمر كالنحو هو انما ديا دحجر الاجزاء . . الاصلية للجسم بما ينضم اليها ويدخل في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانما من اداة في الاجزاء الن اداة والاجزاء . . الاصلية في بعض الحيوانات هو المتولدة من المني كالعظم والعصب و الرباط والن اداة فيه هي المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين .

**ترجمہ**

اور جسم کے لئے ایک محرک طبعی ہے جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ یہ جسم متحرک ہو گا دائمی طور پر اور تالی کا ذکر ہے۔ پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اس میں واقع ہوتی ہے چار قسم ہے، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری



الاجزاء الزائداً ، وقد عد العلامة في شرح القانون السمن والهزال الصنا  
من اقسام الحركة الكمية ،

**ترجمہ**

اور ذبول ، وہ جسم کے اجزاء اصلیتہ کالم ہو جاتا۔ اس وجہ سے کہ طبعی سے جسم  
کے تمام اطراف و جوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ہزال کے  
کہ وہ زائداً اجزاء کی کمی کا نام ہے۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال  
کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

دھنا بحث اذ الحركة في مقولة ليست على امر واحد بعينه يتوارد عليه  
افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد  
على شئ واحد بعينه لان المقدار الكبير في القول لم يعرض لها كان له  
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لها كان له المقدار الصغير  
مع امر اخر ينضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار الصغير سواء  
صار متصل واحد او لا وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض  
لها كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما هو يعرض لجزء ما كان  
له المقدار الكبير فمخلاً المقدار الكبير والصغير في حالتى النمو والذبول  
متغايران فليس من الحركة الكمية

**ترجمہ**

(نمود ذبول کی حرکت کیت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لئے کہ حرکت  
فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں  
اور ظاہر ہے کہ نمود اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شئی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ نمو  
میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی جس کو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شئی زائد کے جو اس جسم میں  
جا کر منضم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ بخلاف یہ متصل واحد ہو  
جائے یا نہ ہو۔ اس طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں  
ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جز کو جس کو مقدار کبیر  
عارض تھی۔ لہذا حالت نمود اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہذا یہ  
دونوں حرکتیں کیت میں داخل نہیں ہیں۔

## تشریح

قولہ ہینا بحث : اس جگہ دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ منو اور ذبول کا حرکت  
فی الکلم میں سے ہونا۔ ۲۔ سمن و ہزل کا حرکت کیسہ میں شمار کرنا۔ شارح کی

جانب سے اس پر اعتراض ہے۔  
قولہ من الحوكة الکمية : اگر اس کا شمار حرکت کے کسی مقولہ میں ہوتا ہے تو وہ حرکت فی الاین ہے

وكن الحال في السمن والهزال فلنحضر حينئذ في التخلخل والتكاثف و  
ارادوا بالتخلخل ههنا ان يزيد مقدرا الجسم من غير ان ينضم اليها  
غيره وبالتكاثف ان ينقص مقدرا الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء  
قد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء ويدخلها جسم  
غريب كالقطن المنقوش والتكاثف على الاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء  
بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفسه وقد  
يطلقان على ساقرة القوامر وغلظته

## ترجمہ

اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے۔ پس ہم اس وقت حرکت کیسہ میں تخلخل اور  
تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں۔ اور فلاسفہ نے تخلخل کو ٹکریاں یہ مراد لیا۔ ہے کہ  
جسم کی مقدار بڑھ جائے۔ اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے۔ اور

تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی چیز جسم سے جدا ہو۔ اور  
کبھی تخلخل کا اطلاق انتفاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء میں بعد پیدا ہو جائے۔ اور  
اس کے درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہو جائے۔ جیسے دھونی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف  
کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے۔ اور اندماج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب  
ہو جائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہو گیا تھا وہ خارج ہو جائے۔ جیسے  
پریں کی ہوئی روئی دھینے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور  
غلظت ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

ومبادل علی تحقیقہما ان القمار وراثة الضیقة الرانس اذ کبت علی الباء فلا  
یدخلها الباء اصلا فاذا مضت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلها الباء وما ذلک  
لخللا حدث فیہا بالبص لامتناعہ بل لان البص اخرج بعض الهواء واحدا



فی الهواء الباقی تخلخلاً فکبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم  
اوجد فيه البرد الذي في الماء تكاثفاً فضعف حجمه وعاد بطبعه المقدار  
الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرواً امتناع الخلل هكذا  
قالوا واول الظاهر ان التكاثف ههنا ليس لبرد الماء فان التجربة شاهد  
بان القاسم ورة البدن كوراة اذ اكبت على الماء الخارج ايدخل فيها،

## ترجمہ

تخلخل تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلات کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے  
کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں الٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر  
پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو روز سے چوس لیا جائے۔ پھر پانی میں اوندھی کی جائے  
تو اس کے اندر پانی داخل ہو جاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے  
کے نتیجہ میں پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ بلکہ اس۔۔۔ چوستے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی  
سے خارج کر دیا ہے۔ اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے محفل پیدا کر دیا ہے۔ اس نے ہوا کا حجم بڑھ  
گیا اس طور پر کہ اس نے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد جب  
پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کر دیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہو  
گیا اور وہ اپنی مقدار طبعی کی طرف واپس ہو گئی جو اس کے چوستے سے پہلے تھی۔ پس اس وجہ سے  
اس میں پانی داخل ہو گیا کیونکہ خلا رکا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اور  
میں کہتا ہوں کہ ظاہر ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لئے کہ  
تجربہ شاہد کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اوندھی کی جائے تو اس میں بھی پانی داخل ہو جاتا ہے

وحركة في الكيف كتسخن الهواء وتبرده مع بقاء صورته النوعية وتسمى هذه  
الحركة استحالته وحركة في الالين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان  
بل من اين الى اين اخر على سبيل التدرج وتسمى نقلة وحركة في الوضع  
وهي ان تكون للجسم حركة على الاستداس اذ فان كل واحد من اجزائها  
يباعن اى يفارق كل واحد من اجزاء مكانه لو كان له مكان ويلزم كلة  
مكانه فقد اختلف نسبة اجزاء مكانه على التدرج،

ترجمہ :- اور حرکت فی کیف جیسے پانی گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اس کی صورت

نوع کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالة ہے۔ اور حرکت فی الاین جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تبدیلیا۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے۔ اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو۔ اس لئے کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جز جدا ہوتا ہے اور مفارقت ہوتا ہے اپنے مکان سے اجزاء سے اگر اس کے لئے مکان ہو۔ اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے جدا نہیں ہوتا۔ پس جسم کے اجزاء کی نسبت مکان کے اجزاء سے تبدیلی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے

## شرح

قولہ استحالة: وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کرتا ہے۔

قولہ فی الوضع: جیسے کہ وہ کی حرکت اپنے مرکز پر یا چکی کی حرکت اپنی کیل پر ہو۔  
قولہ اجزاء مکان: جب جسم دائرہ میں گھومتا ہے تو اس کے اجزاء اپنے مکان کے مفروضہ اجزاء سے بدلتا رہتا ہے اور جسم اس پر چکر کرتا رہتا ہے۔ اس کو حرکت فی الوضع کہا جاتا ہے۔  
قولہ لوکان لہ: اصل میں یہ ایک مفرد سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت فی الوضع فلک الافلاک کو بھی لاحق ہے اور وہ متحرک علی الدوام ہے اور حرکت فی الوضع ہی ہے فلک الافلاک کے لئے (گذشتہ تعریف کی بنیاد پر کوئی مکان نہیں ہے۔ لہذا اجزاء مکان سے جسم کی تبدیلی کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعریف حرکت کی جو وضع میں ہوتی ہے حرکت فلک الافلاک کو شامل نہیں ہے۔ شارح نے نوکان مکان کی قید لگا کر اس اعتراض کو ختم کر دیا کہ یہ تبدیلی اجزاء مکان سے اس وقت ہے جب جسم کے لئے مکان ہو ورنہ اپنے ماتحت جسم کی محاذات سے تبدیل ہوتا ہو وہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔

اقول ہہنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة فی الوضع ہی الانتقال من وضع الی آخر تدرا یجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصراً فیما ذکرنا فان القائم اذا قد ینقل من وضع الی وضع آخر مع انه لا یتحرک علی الاستدراة وثبوت الحركة الاینیة لہ لا ینافی ذلك والظاهر ان الحركة واقعة فی بوائی مقولات العرض ایضاً اما الاضافة فلانہ اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فی الکیف حتی صار سخونتما اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنی الاشدیة الی نوع آخر منها اعنی الاضعفیة انتقالاً تدرا یجیاً و

ولذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك منه في التكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخص اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدرا يحبا ،

## ترجمہ

میں کہتا ہوں یہاں پر بحث سے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الواقع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجاً انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کے لئے این ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہر حال اضافت تو اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ تو اس مثال میں پانی اضافت کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشذیت سے ، اضافت کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کی طرف تدریجی انتقال کے طور پر۔ اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاين کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے۔ یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں ، پھر اصغر سے بگیت میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں فائز تھا۔ پھر اس سے حرکت کر کے اس تک پہنچ جائے جو اخص وضع کے مقابلے میں ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اضافت کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجاً منتقل ہوا ہے۔

## تشریح

قولہ لا ینان ذلك : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قائم جب بیٹھ گیا تو اس کے لئے حرکت ایسی ثابت ہو جاتی ہے۔ جو حرکت وضعیہ کے

منافی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا۔

قولہ ولا ظہر : یہاں مقصد میں بیان کرنا ہے کوئی اعتراض کرنا مقصود نہیں ہے۔

قولہ واقعة : جس طرح کم ، کیف ، وضع اور این میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ اما الاضافات : یہیے البت ، بنوت ، اشذیہ ، اضعفیت وغیرہ۔ باب کی طرف ابوت کی نسبت

بیٹے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور بیٹے کی طرف نبوت کی نسبت باپ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی کسی چیز کو ابتدا سے وقت کہیں گے جب اس کے مقابلے میں ضعیف موجود ہو۔ اور ضعیف کی طرف اضافت کی نسبت اس سے قوی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ تو اضافت میں ایک مقولہ کی نسبت دوسرے مقولہ کی نسبت کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

قولہ اذا فعلن : حرکت فی الاضافت کی مثال حرکت فی الکلیف کے ضمن میں دی جاتی ہے۔  
قولہ انتقالا تد ساجیبا : مگر یہ انتقال بتا ہوتا ہے۔ اصل میں تو موضوع یعنی پانی بدلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ گرمی بھی بدل جاتی ہے۔

قولہ فی مکان اسفل : یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت اضافیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔  
قولہ اوکان اصغر : یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو کم کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔  
قولہ علی اشرف اوضاعہ : یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت وضعیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى الارتفاع او الصعود فلا شد انہ  
بتغير هيأة احاطتها بالتدريج تبعاً لحرکتها في الارتفاع واما الفعل والانفعال  
فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك  
من لتسخن الى لتسخن اقوى منه كذلك واذا انزاد الاستعداد في  
قابل السخونة اشتد التسخين ،

**ترجمہ**

اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب، تو اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی ہیئت تدریجی طور پر متغیر ہو جاتی ہے مگر یہ حرکت فی الارتفاع کے تابع ہوتی ہے اور ہر حال فعل والانفعال تو اس لئے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کی طرف حرکت پائی گئی جو اس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہو گئی تو گرمی بھی تیز ہو گئی۔

**شرح**

قولہ اما الملك : اور رہا حرکت کا وقوع مقولہ ملک میں تو اس لئے کہ گرمی جب سر پر برابر رکھی ہو پھر اس کا نتیجہ حرکت کر کے پیشانی پر سرک کر آجائے۔  
قولہ فی الارتفاع : جب عمامہ اوپر کی جانب یا نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے تو حرکت فی الارتفاع ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ تبعاً احاطہ کی کیفیت بدل جاتی ہے جو حرکت فی الملك ہے۔

وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان الاجزاء الزمان متصلة بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الان فاذا فرض زمانان يشتركان في ان قبيل ذلك الان يستمر للموضوع متناه بالقياس الى الزمان الاول وبعد ذلك يستمر له متناه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ،

## ترجمہ

اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دفعی ہو ا کرتی ہے کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اسی طرح ایک ماہ سے دوسرے ماہ کی طرف انتقال دفعتی ہو ا کرتا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ زمانے کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور قدر مشترک مذکورہ اجزاء زمانے کے درمیان آن ہو ا کرتا ہے۔ لہذا جب دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے، اور اس کے بعد اس موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے زمانے کے۔ اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہاء اور دوسرے زمانہ کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے اس لئے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا۔ بلکہ دفعی پایا گیا۔

## تشریح

قولہ قال الشيخ ابو نصر فارابی کا قول شارح اپنی تائید میں نقل کرتے ہیں۔ قولہ متصل ؛ کہ ان آنات متالیہ میں نہ کوئی اجنبی داخل ہوتا ہے اور نہ ان آنات میں فصل ہوتا ہے۔ بلکہ ایک آن کے بعد دوسرا آن متصلاً آتا رہتا ہے۔ جیسا کہ آپ زمانے کی بحث میں پڑھ لیں گے۔

قولہ الى الزمان الاول ؛ آن طلوع شمس سے قبل رات میں استمرار پایا جاتا ہے۔  
قولہ الى الزمان الثاني ؛ جیسے نہار جو طلوع شمس کی آن سے ملا ہوا ہے۔

ويرو عليه ان الفاصل بين اجزاء الساعات حد ود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعينا ايضا ويكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدرجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدرجيا لا دفعا ،

## ترجمہ

اور اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاء مسافت کے درمیان فصل دینے والے محدود ہوتے ہیں جو تقسیم نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزائی طرف انتقال بھی دفنی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کئے جائیں کہ ہر دو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو تقسیم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی یہی حال ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً غبار اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفنی نہیں ہوتا۔

ونقول ایضا الحركة اما ذاتية او عرضية لان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة بالحقيقة فيه او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر . . يقاسرنا ويوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء فالحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى عرضية فحركة اعضاء الجسم والحركة الذاتية اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد به ما مبدا الميل فلا يلائم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج اى اعمت من عن المتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون وان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعورا او لا يكون اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مضافا لهما يمانعه وهى عديمة الشعور قطعاً فان حملت على الاول فالمراد تحريكها وان حملت على الثاني فيكون المراد ان يكون لبيد لها شعور والحمل على الاول او على بالعبارة ،

## ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اس لئے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب خفی کے تابع ہو کر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعضاء کی حرکت۔ اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ یا ارادیہ۔ اس لئے کہ قوت محرکہ، میں کہتا ہوں کہ اگر

مصنف نے اس سے مبداء میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان تکن مستفاداً" اس کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی وہ امر جو محرک کے اشارہ حسیہ میں متنازع ہو یا خارج سے مستفاد نہ ہو، اور اگر مبداء سے مراد میل لیا ہے تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے۔ کہ اگر وہ طبعیہ خارج سے مستفاد نہ ہو، تو یا تو اس کے لئے مشہور ہو گا یا مشہور نہ ہو گا۔ اس لئے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعاً عدم مشہور ہوتی ہے۔ پس اگر حمل کیا جائے اول پر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی۔ اور دوسرے معنی پر حمل کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبداء کے لئے مشہور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

**تشریح** قولہ ایضاً المحوکتہ: اس کا عطف ضم المحرکہ پر ہے۔ یعنی جس طرح ہم نے حرکت باعتبار مایقہ فیہ المحرکہ کی چار قسم کیا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ حرکت قوت محرکہ کے اعتبار سے یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

قولہ لان ما یوصف بالحوکتہ: یہ بیان حصر ہے اس سے دونوں کی تعریف معلوم ہو جائیگی۔  
 قولہ الی الاول: وہ شئی جس میں حرکت حقیقتہً پائی جاتی ہے۔  
 قولہ عرضیۃ: یعنی وہ شئی جس میں حرکت تبعاً حاصل ہوتی ہے۔

قولہ اعراض الجسم: جسم کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے لہذا جسم میں حرکت حقیقتہً ہوگی اور جسم کے اعراض کی حرکت تبعاً ہوگی۔

قولہ من خارج: جیسے پتھر کا اوپر کی جانب چڑھنا خارج کی مدد سے ہوتا ہے۔  
 من خارج کہنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مبداء میل کو جب محرک بنایا ہے تو خارج سے مستفید ہونا غلط ہے۔ کیونکہ مبداء میل تو طبعیہ کو کہتے ہیں جو جسم کے اندر خود موجود ہوتا ہے۔ پھر خارج کہنے کا کیا معنی۔

قولہ ولا تکن: بایں صورت کہ خارج کا اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔

قولہ فان لم تکن مستفاداً: کیونکہ جس کو مشہور ہوتا ہے وہ مبداء میل ہے صرف میل نہیں ہے۔  
 نوٹ: شارح نے چونکہ ہر جملہ پر علیحدہ اعتراض کیا ہے اس لئے اعتراض خوب واضح نہ ہو سکا۔ پوری بات یہ ہے کہ مانع نے کہا کہ قوت محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں۔ اگر خارج سے مستفاد نہیں ہے تو یا تو اس کے لئے مشہور ہے یا نہیں۔ شارح نے اس پر اعتراض کیا ہے مگر قوت محرکہ جس کی بنیاد پر حرکت کی تقسیم طبعی۔ امادی اور قسری میں مانت کرنا چاہتے ہیں۔ شارح نے سوال کیا کہ اس میں قوت محرکہ سے کیا مراد ہے۔ قوت محرکہ سے وہ قوت مراد ہے جو خود اندرون جسم ہوتی ہے اور جس کو فلاسفہ مبداء میل سے تعبیر کرتے ہیں۔ بیان حصر میں یہ بات بیان کیا ہے کہ یا تو

خارج سے مستفاد ہوگی یا نہ ہوگی۔ یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ مبدأ میل خارج سے مستفاد نہیں ہوتا۔ اور اگر مبدأ میل مراد نہ لیا جائے تو اگلا قول فان لم تکن مستفادۃ من خارج کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب مبدأ حرکت نہ ہوگی تو خارج سے مستفاد تو ہوگی ہی۔ تو یہ کہنا غلط ہے کہ فان لم تکن الخ، گویا محال یہ نکلا کہ اس مقام پر اعتراض ہے اور اضطراب ہے۔ اس لئے استدلال قابل قبول نہیں ہے۔  
 قولہ اذ المیل علی ما ذکرہ الشیخ: شیخ ابو نصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں فلسفی اصطلاحات کی تعریف لکھا ہے اس میں جو تعریف میل شیخ نے تحریر کیا ہے اس کو شارح نے یہاں نقل کیا ہے۔

فان كان لها شعور قيل مجرّد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علوم شعور لا يسقط به بل اذا كان لها شعور و ارادة معا فهي الحركة الارادية اقول هذا من فروع بان مبدأ المیل هناك هو الطبيعية ولا شعور لها وان كان للمتعرف شعور وان لم يكن لها شعور فهي للحركة الطبيعية وان كانت مستفادۃ من خارج فهي الحركة القسرية فيه اشارة الى ان فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو معد،

### ترجمہ

پس اگر اس کو شعور حاصل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے لئے بعض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسے اوپر سے نچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مگر ارادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ ارادی اس وقت ہوگی کہ اس کے لئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من طوع) طبعیہ ہے۔ اور اس کو مقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ محرک کو شعور حاصل ہو اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبعیہ ہے۔ اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان كانت مستفادۃ من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا ورنہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لئے معدوم اور معاون ہوتا ہے۔

### تشریح

قولہ قبل: سید سندن نے اپنے حاشیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔  
 قولہ مع شعور: مگر اس میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ میں کہتا ہوں کہ گرنے والا درمیان میں سہارے تلاش کرتا ہے کہ کوئی چیز مل جائے تو پکڑ لوں۔ تو معلوم



ہوا کہ صرف شعور ہونا قوت محرکہ کو اس کی حرکت کے ارادی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قولہ وان كان للحدود: مگر اس کے شعور سے طبیعت میں بھی شعور کا ہونا ضروری نہیں ہے۔  
قولہ القسریۃ: جیسے وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا جائے تو اوپر جانے کی حرکت پھینکنے والے کی قوت سے ہوتی ہے خود پتھر اپنی طبیعت سے حرکت نہیں کرتا۔ البتہ جب اس پتھر سے پھینکنے والے کی قوت ختم ہو جاتی ہے تو وہ ذرا رکتا ہے۔ پھر فوراً ہی نیچے کی طرف گرتا ہے۔ یہ گرنے کی حرکت پتھر کے نقل طبیعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

## فصل فی الزمان

اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى، بطلأمنها واتفقتا في الاخذ والترك الاولى ترك الاخذ لتكرارها وجبات البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السرعة والسرعة قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السرعة وتركها مكان، اي امر واحد غير المسافتين و الحركتين محتمل يسم قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها بطور معين،

ترجمہ

فصل زمان کی بحث میں۔ جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق، اور اس کے ساتھ

دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں، چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لئے، اخذ کا ترک کرنا بہتر تھا، تو حرکت بطیئہ باقی جائے گی اس مسافت کو طے کرنے والی جو سرعہ کی مسافت سے کم ہوگی، اور حرکت سرعہ قطع کرنے والی ہوگی اس مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی، اور جب ایسا ہے تو سرعہ کے اخذ میں (یعنی انتہاء میں) اور ترک (انتہاء) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے علاوہ ہوگا اور وہ امکان محتمل ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی گنجائش رکھتا ہوگا، اور گنجائش رکھے گا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطور سے اس

کے مقابلہ میں کم ہوگی۔

## تشریح

قولہ فضل: جب مصنف حرکت کی بحث سے فارغ ہوئے تو زمانے کی بحث کو شروع کیا۔ اس فضل میں مصنف تین باتیں بیان کریں گے۔ ۱۔ زمانہ آتی ہے

۲۔ زمانہ کی ماہیت کی تحقیق۔ ۳۔ زمانے کا ادبی ہونا۔ زمانے میں بہت ہی اختلاف ہے۔ متکلمین کی رائے ہے کہ زمانے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ قدیم علماء کی رائے ہے کہ زمانہ واجب الوجود ہے، یعنی نے کہا کہ زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔ اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حرکت کا نام ہے۔ ارسطو کا کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔ مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ تو گویا زمانے کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں۔

قولہ حوکتہ حاقۃ: مثلاً ایک گاڑی یہاں سے ۵ میل کی رفتار سے ۵ گھنٹہ میں پہنچتی ہے اور اس سے کم رفتار گاڑی ۵ گھنٹہ ۵ میل کی رفتار سے ۶ گھنٹہ میں پہنچتی ہے۔ نیز ہر ایک گاڑی کے ساتھ ایک حرکت بھی فرض کریں تو یقیناً پہلے کی رفتار تیز ہوگی اور دوسرے کی سست ہوگی قولہ واتفقتا: دونوں گاڑی ایک ہی ساتھ روانہ ہو اور ایک ساتھ رکے۔ قولہ اکثر منها: یعنی فرض کرو دو گاڑی ۸ بجے چلی۔ اور ۱۱ بجے روک دی گئی۔ تو تیز رفتار تو اتنے وقت میں دلی پہنچ گئی مگر سست رفتار پہنچ ہی نہیں پہنچی۔

قال الامام هذا مبني على وجود حركتين تبديان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على وجود حركتين احدهما السرعة والآخر البطء ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور اخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامر كلهم قدسوه بالساعات والايام والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقة المخصوصة اعني كونه كذا ومقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور اقول يمكن ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطء وان توقف على ثبوت الزمان في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور

.....

## ترجمہ

امام رازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت، اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو۔ پس دور لازم آئے گا اور اثبات زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطی ہو۔ نیز سرعت اور بطو کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دور لازم آئے گا۔ اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لئے کہ تمام اتوں نے زمانے کی تعیین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر یہاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرنا ہے۔ یعنی زمانے کا کم ہونا حرکت کے لئے مقدار کا ہونا۔ اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطو کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ کا وجود ہمارے لئے کافی ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ جواب دیا جائے نیز یہ کہ معیت اور سرعت اور بطو کا ثبوت اگرچہ بنفس الامور میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطو کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم آئے۔

## شرح

قولہ الأبد اثبات الزمان: لہذا معیت زمانی کا ثبوت زمانے کے ثبوت پر اور زمانے کا ثبوت معیت زمانی کے ثبوت پر موقوف ہے۔  
قولہ دلالتان العلم: اگرچہ زمانے کی حقیقت معیت زمانی وغیرہ پر موقوف ہے لیکن یہ امور علم بالزمانہ جوہر پر موقوف ہیں۔ حقیقت زمانہ پر موقوف نہیں ہیں اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔

هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الارتفاع والترك يتفاوت امكانهما و غير ثابت اذ لا يوجد اجزائهما معا بالضرورة وقيل لانه يلزم من اجتماعها اجتماع الحركة الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقل اس الحركة وهي كما انها واقعة في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزاءه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الآخر

## ترجمہ

اور یہ امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ دو حرکتیں جب ابتداء و انتہاء

میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائے گا، اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ نہیں پائے جاتے بدستور اور کہا گیا ہے کہ اجزاء زمانے کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانے میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مطلقاً حرکت ہے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزاء میں واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مگر مسافت کے اجزاء کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آتا ہے لہذا زمانے کے اجزاء کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزاء کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ اور امکان غیر قرار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزاء جمع ہوں گے تو یوم طوفان (دبوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا۔ وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا۔ اور اس کے برعکس بھی۔ اور اسے مخاطب تم جانتے ہو کہ شے کے اجزاء کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جز میں پائی جائے تو اس شے کے دوسرے جز میں بھی پائی جائے۔

## تشریح

قولہ بتفاوت امكانہما: مثلاً ایک کو ۸ بجے اور دوسرے کو ۹ بجے روانہ کیا پھر اول کو ۱۰ بجے اور دوسری کو ۱۱ بجے روک لیا۔ تو دونوں کو روانہ کرنے اور روکنے کے اوقات بدل گئے۔ یعنی امکان دونوں کے مختلف ہو گئے۔ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اول کو ۱۰ بجے اور دوسری کو ۱۱ بجے گیارہ کے ایک بجے روکا جائے تو ایک امکان میں وقت کم ہے اور دوسرے میں وقت زائد ہے اسی کو شارح نے امکان میں تفاوت سے تعبیر کیا ہے۔

قولہ غیر ثابت: زمانے کی دوسری حقیقت بیان کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے میں جماد نہیں ہے بلکہ ہر وقت جاری ہے۔

قولہ اذ لا يوجد: یعنی یہ کہ پورے زمانے کے تمام اجزاء ایک جگہ پائے جاتے ہوں ایسا نہیں آتا لہذا جو بد سے اسی کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ الواقعة فیہا: کیونکہ جب اجزاء زمانہ جمع ہو جائیں گے تو اجزاء حرکت میں بھی اجتماع لازم آئے گا اور اجزاء حرکت کے اجتماع سے سکون لازم آئے گا اور حرکت و سکون کا اجتماع محال ہے لہذا اجزاء زمانہ کے اجتماع میں بھی استحالة لازم آئے گا۔

قولہ وانت تعلم: ایک گز لمبا چوڑا ایک فرش ہے جس کے تمام اجزاء ایک ساتھ جمع ہیں، تو اگر اس فرش کے ایک کنارے میں نجاست لگ جائے تو فرش کے کسی دوسرے حصہ میں اس نجاست کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

ایسے ہی جب زمانہ کے اجزاء ایک جگہ مان لئے جائیں اور زمانہ ایک لمبی چوڑی حقیقت ہو اور

اس کے ایک کنارے میں کوئی حادثہ پیش آجائے تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرے حصہ میں بھی پایا جائے۔ تو حوادث مختلف بھی ہو سکتے ہیں اور اجزاء زمانہ میں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

فهنا المكان متقدرا غير ثابت وهو المعنى من الزمان وفي المباحث  
المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج  
غير منقسم فهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالان السیال ايضا  
والثاني امر منقسم وهو لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة  
بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك الامر الذي  
هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهما  
مطابقا للحركة بمعنى القطع

## ترجمہ

لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقرر ہے جو غیر قار ہے۔ اور زمانے سے  
ہماری یہی مراد ہے۔ امام مازی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے  
کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں۔ اول معنی زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم ہے  
تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے۔ اور اس کا دوسرا نام آن سیال  
بھی ہے۔ دوسرے معنی میں، امر منقسم ہو ہو م کا نام ہے زمانہ جس کا خارج میں وجود نہیں ہے  
کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے  
یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان سے  
امر ممتد ہو ہو م پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

## تشریح

قولہ نہ ہوتا: ابھی اور پرمان کے چند مقدمات بیان کئے ہیں۔ یہاں سے ان  
کی تفریعات بیان کرتے ہیں۔ مقدمات یہ تھے حرکت سرعہ اور بطیہ کے  
اختلاف ترک میں ایک امکان موجود ہے۔ یہ امکان کمی زیادتی کو قبول کرتا ہے، یہ امکان غیر قار  
قولہ التوسط: کہ جس طرح حرکت بمعنی توسط موجود فی الخارج ہے کہ جو حد مسافت کی حدود  
میں سے فرم کی جائے، جسم متحرک اس جسم پر ہو پونچنے سے قبل اور اس کے بعد اس جگہ پر برقرار  
نہ رہے اور جسم مسافت کی حدود کو طے کرتا ہوا آگے چلا جائے جیسا کہ جیسے ریل کے پہیے، یہ  
حرکت بمعنی توسط ہے۔ اسی طرح زمانہ آفات متالیہ کا نام ہے کہ ایک آن کے آنے سے پہلے  
اور آنے کے بعد وہ آن ایک مقام پر رہی نہیں بلکہ آگے گزر جاتی ہے اس لئے اس کا نام

آن سیال بھی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ موجود فی الخارج ہے۔  
 شارح نے امام رازی کا قول مباحث مشرقیہ سے نقل کر کے یہ بتلایا کہ زمانہ مثل حرکت کے ہے  
 جس طرح امر موجود فی الخارج بھی ہے۔ اور حرکت بمعنی قطع امر موجود مہوم غیر موجود فی الخارج ہے زمانہ  
 بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ امر موجود فی الخارج غیر منقسم اور آن سیال ہے۔ اور دوسرا معنی زمانہ  
 ایک امر منقسم مہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اپنے سیلان اور تسلسل سے ایک امر  
 متدبیر پیدا کرتا ہے۔

وهو مقدار الحركة لانه كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس  
 مركبا من اناات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع  
 عليها الحركة فلو تركب الزمان منها التركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى  
 فيكون مقدرا اذ قيل مقدار امرية يتوقف على ان يكون كما وهو  
 موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع ،

ترجمہ

اور زمانہ مقدار حرکت ہے اس لئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا  
 ہے اور زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے  
 مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے و مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آلات  
 متتالیہ سے مرکب ہوتا تو مسافت اجزاء لا تجزى سے مرکب ہوگی پس لازم آئے گا کہ زمانہ مقدار حاصل  
 ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ زمانہ کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانہ  
 کالم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔  
 قولہ اناات متتالیہ: یکے بعد دیگرے آنے والے اُن کو آنات متتالیہ  
 کہتے ہیں۔

تشریح

قولہ انه قابل للزيادة: اور زمانہ کالم ہونا یا کمی زیادتی کو قبول کرنا ممنوع ہے۔  
 قولہ وهو ممنوع: کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں کو بالذات نہیں بالعرض قبول کرتا ہو

ولا يخلو اما ان يكون مقدرا لهية قاسرة المناسبة ان يقول لا هو قاسرا  
 ولهية غير قاسرة ليتم المحصر فان الامر القاسر وهو ما يجتمع اجزاءه في  
 الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القاسرة كالسواد والبيضاء

مختلفات الہیاء فانہا لا تشتمل الجواہر اذ لا تغاير بينہا وبين العرض  
الابا اعتبار الحصول فی الہیاء والعرض فی العرض،

**ترجمہ**

اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امر قار فرماتے، یا ہیات غیر قارہ کے لئے

مقدار ہوگا۔ تاکہ مصنف کا بیان کردہ محصر تام ہوتا۔ اس وجہ سے کہ امر قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقاً جواہر اوداعراض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیات قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس وجہ سے کہ ہیات قارہ اوداعراض کے درمیان کوئی معایت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیات حصول ہوتا ہے اوداعراض میں عروض ہوتا ہے۔

**تشریح**

قولہ ان یقول لا موقارہ تاکہ استدلال کی تردید میں محصر پیدا ہو جائے کیونکہ اگر امر قارہ کے بجائے ہیات قار کہا جائے گا تو محصر باطل ہو جائے گا۔

قولہ لیتہ المحصر: یہ جملہ شارح کے اول کلام سے متصل ہے۔

قولہ الابا اعتباراً: قائم بالغیر جیسے سواد و بیاض اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں حاصل ہے۔

قولہ فی العرض: تو عرض اور ہیات دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں۔ ایک میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے تو اس کو ہیات کہتے ہیں۔ دوسرے میں اعتبار عروض کا ہے تو اس اعتبار سے عرض ہے۔

لا سبیل الی الاول لان الزمان غیر قار وما لا یکون قاراً الا یکون مقدماً  
لہیاء قاراً والالتحاق الشیء بذا ون مقدماً قاراً فہو مقدماً لہیاء غیر  
قاراً وکل ہیاء غیر قاراً فہی الحركۃ فالزمان مقدماً لہیاء الحركۃ وهو  
المطلوب وسیجئی زیادۃ بیان لہ فی الفلکیات،

**ترجمہ**

اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہے اور جو چیز قار نہ تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار نہیں بن سکتا۔ ورنہ شے بغیر مقدار کے تحقق ہو جائے گی پس

وہ ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہر ہیات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئے گی۔

تشریح: قولہ لا التحقق: اور مقدار اس کے لئے لازم ہے تو لزوم کا بغیر لازم کے پایا جائے گا جو باطل ہے۔

ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان  
 عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية لا توجد مع  
 البعدية فهي زمانية قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان  
 بعضها على بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان  
 يكون المتقدم في زمان سابق واما خفي زمان لاحق فلو كان  
 ذلك التقدم زمانيا لزم ان يكون اللاحق في زمان متقدم واليوم  
 في زمان متاخر عنه وننقل الكلام الى ذينك الزمانين ويلزم ان  
 هناك ازمان متناهية ينطبق بعضها على بعض وانه محال ...  
 بالضرورة وحيث ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا  
 غير زماني

ترجمہ و

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ کیونکہ اگر ابتدا ہوتی تو  
 اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت سے جو بعدیت کیساتھ  
 نہ پائی جائے۔ اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعویٰ  
 ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزائیں سے بعض کے بعض پر تقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے  
 اس لئے کہ تقدم زمانی کا مقتضایہ ہے کہ متقدم زمانہ سابق میں ہو اور متاخر زمانہ لاحق میں۔ لہذا  
 اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ اس زمانہ متقدم میں ہے۔ الیوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم  
 ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے۔ اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں  
 جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہے اور یہ بنا ہر محال ہے۔ اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے  
 وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔

تشریح

قولہ ونقول ايضا: مصنف کا یہ تیسرا مطلوب ہے کہ زمانہ ابدی ہے جس کی نہ تو  
 کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔

قولہ ولا نهاية: اس پر ایک اعتراض ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ پر عدم محال ہے خواہ سابق میں  
 ہو یا بعد میں۔ لہذا زمانہ ممکن نہ رہا۔ کیونکہ ممکن میں ہی عدم کا احتمال ہوا کرتا ہے اور جب عدم کا  
 احتمال نہ رہا تو ممکن بھی نہ رہا۔ اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زمانہ میں امتناع عدم کا لائق ہے  
 یا غیرہ، اگر غیرہ ہے تو لذاتہ عدم جائز ہے لہذا ممکن ہونا لازم آئے گا جیسے عقول عشرہ لذاتہ تو  
 ممکن ہیں مگر چونکہ معلول ہیں علت واجبہ کی اس لئے مختلف محال ہے اور مختلف محال ہے تو عقول  
 عدم کو بالغير قبول نہیں کرتیں۔ لہذا عقول لذاتہ ممکن قابل للعدم اور غیرہ واجب عدم کا امتناع



ہے۔ یہی صورت زمانے میں بھی ممکن ہے لہذا زمانے کی ازلیت اور ابدیت دونوں محل خود ہیں،  
قولہ لا توجد : ورنہ وجودا و در عدم کا اجتماع لازم آئے گا۔

قولہ کل قبلية : لہذا زمانے کے عدم کے لئے ضرور ایسی قبلیت بالزمانہ پائی گئی جو بعدیت کے  
ساتھ جمع نہیں ہوتی لہذا زمانہ ثابت ہو گیا اس تقدیر پر کہ زمانے کا عدم فرض کیا گیا ہے۔  
قولہ فی زمان سابق : مثلاً زید جو پھر کے وقت پیدا ہوا۔

قولہ لاحق : یعنی اس کے بعد کے زمانے میں پایا جائے۔ مثلاً خالد جو عصر کے وقت میں پیدا ہوا۔  
قولہ ذلك التقدم : یعنی اجزاء زمانہ میں سے ایک کا دوسرے پر تقدم ہونا۔

قولہ تنقل : یعنی جس زمانے میں اس واقع ہے اور جس میں یوم واقع ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ

اس زمانے کا تقدم جو اس کا مظهر ہے اس زمانے پر جو یوم کا مظهر ہے۔ اس وجہ سے  
کہ اول زمانہ تقدم میں واقع ہے۔ اور ثانی زمانہ متاخر میں۔ پھر سلسلہ سوال ایسے ہی قائم کرتے  
چلے جائیں گے۔

قولہ انما متناہیة : بایں صورت کہ بعض اجزاء کو ظرف اور بعض کو مظهر قرار دیا جائے۔

قولہ بحال بالضرورة : اس وجہ سے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور جب زمانہ غیر متناہی ہوں

گے اور بعض بعض پر منطبق ہوں گے تو اجزائے زمانہ میں سے ہر جز الگ الگ مقدار حرکت بھی ہو گا

تو لازم آئے گا اجسام غیر متناہیہ سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ہر ایک ایک ہی

حالت میں ثابت بھی ہے اور یہ محال ہے۔

قولہ حیثین : جب کہ یہ ثابت ہو گیا کہ اجزاء زمانہ کا تقدم زمانی نہیں ہے حالانکہ ان میں بھی ایسی

قبلیت پائی جاتی ہے جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہو سکتی۔ تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ عدم زمان

کا تقدم وجود زمان پر ایسی قسم کا ہو یعنی غیر زمانی ہو۔

وقد يجاب بان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير لبل يقتضي ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يجامع القبل معها البعد فان هذه قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن شيء من المتقدم والمتأخر زمانا احتج به فيهما الى الزمان وان كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج به الى الاخر الى الزمان دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان خاثر عليه وذلك لان قبلية المذكورين عارضة

لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولمساعدات ثانياً وبالعرض

**ترجمہ**

اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ تقدم اور تاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانے میں ہوں جو ایک دوسرے کے منافیہ ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لاحق سے پہلے ہو اور قبلیت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ پس اگر تقدم اور تاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمانہ ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی ضرورت ضرورت نہیں ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ قبلیت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

**تشریح**

قولہ احتیجہ: کیونکہ تقدم اور تاخر کے ساتھ زمانہ ہی متصف ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں زمانہ سے بالواسطہ متصف ہیں اس لئے غیر الاحوال تقدم اور تاخر میں زمانہ کا محتاج ہوگا۔ مثلاً کہا جائے کہ زید عمر سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید کا زمانہ عمر سے مقدم ہے۔

قولہ دون الاول: مثلاً یہ کہ زید یوم سے مقدم ہے یعنی اس کا زمانہ یوم سے مقدم ہے نہ کہ یوم کے زمانے سے۔

قولہ الی زمانہ خاتمہ: کیونکہ وہ تو خود ہی زمانہ ہے۔ مثلاً یہ کہ اس مقدم ہے یوم سے، یعنی بذاتہ مقدم ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کا زمانہ یوم کے زمانہ سے مقدم ہے۔

وقيل يدال على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال له اذا قلت انه متقدم عليه فلو احبت بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى و تلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذا فلم احبت بان تلك كانت امس و هذه كانت اليوم وامس متقدمة على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه،

## ترجمہ

اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود غریب کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہو گا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور غریب کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تو نے جواب دیا کہ یہ کل گذشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور اس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہو گا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے۔

قولہ یدل علی ذلک: یعنی اس بات پر کہ قبلیت اجزاء زمانے کو اولاد اور بالذات عارض ہوتی ہے اور اس کے ماسوا کو ثانیہ اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

## شرح

واعترض علیہ بان انقطاع السؤال عند قولہ امس متقدم علی الیوم انما هو لان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفهوم نقط امس کہا ان التاخر عن الیوم ماخوذ فی مفهوم لفظ الغد فلو قيل لما اذا قلت متقدم علی الیوم کان کہا لو قيل لما اذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم علی الزمان المتأخر وهذا ما یعد سخیفا وکہا ان انقطاع السؤال عند قولنا تلک كانت فی الزمان المتقدم وهذا كانت فی الزمان المتأخر لا یدل علی ان المتقدم عرض اقلی للزمان فکذا انقطاع السؤال عند ما ذکرتم لا یدل علیہ ولو سلم فاما یدل علی کونه عرضا اولیا بمعنی عدم الواسطۃ فی الاثبات لافی الثبوت و هذا هو المطلوب کہا لا یخفی

## ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس مقدم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ یوم کا تقدم امس پر اس کے مفهوم میں داخل ہے۔ جیسے کہ لاناخر یوم سے ہر لفظ عند کے مفہوم میں داخل ہے۔ لہذا اگر تم نے کہا کہ۔ یہ کیوں کہا کہ اس یوم سے مو مقدم ہے۔ تو ہم ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ مقدم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال گونا گویا ہوتا ہے۔ اور جس طرح سوال کا ختم ہونا اس بات پر دلائل نہیں کرتا کہ مقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے۔ اسی طرح سوال کا ختم ہونا اگر تم کے

کے وقت اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر ہدال ہے کہ تقدم زمانی کے لئے عرض اولی ہے۔ یعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

قولہ ما ذکرتم: یعنی سابق میں جو تم نے جواب میں کہا ہے کہ تنگ کانت اس وقت کہ وہ کانت ایوم کہ یہ کل ہوا اور یہ آج ہوا، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تقدم زمانے کا عرض اولی ہے۔

قولہ هذا هو المطلوب: یعنی تقدم کا عرض اولی ہونا جس کا معنی عدم واسطہ فی الثبوت کے ہوں ہمارا مطلوب ہے۔

واسطہ کی تین قسم ہے۔ واسطہ فی الاثبات، یہ حد واسطہ کو کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں اگر کے ثبوت کا صغر کے لئے حد واسطہ ہی واسطہ ہو ا کرتا ہے۔ ایسے واسطہ کو واسطہ فی الاثبات اس لئے بھی کہتے ہیں کہ یہ تصدیق اور علم کے لئے واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت، وہ ایسا واسطہ ہے کہ معروض کے لئے عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر میں واسطہ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہو خواہ واسطہ بھی معروض حقیقی ہو جیسے حرکت کا ثبوت کئی کے لئے ہاتھ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور خواہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہی ہو اور واسطہ سفیر محض ہو۔ جس طرح کپڑے کے رنگنے میں رنگریز واسطہ محض ہوتا ہے لہذا واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہوتی۔

قواسطہ فی العروض، جس میں معروض حقیقی صرف واسطہ ہی ہو اور ذوالواسطہ کو تنجاً معروض کہا جاتا ہے عروض عارض کے ثبوت میں معروض کے لئے واقع میں واسطہ ہو۔ بایں صورت کہ معروض حقیقی واسطہ ہی ہو اور معروض کی طرف عارض کی نسبت محض مجازی ہو جیسے کشتی پر سوار کو حرکت کشتی کے واسطے سے ہے۔ اور حقیقت کشتی ہی حرکت سے متصف ہوتی ہے۔ جالس کو محض مجازاً متحرک کہا جاتا ہے۔ وہ نہ جالس کے لئے حرکت۔ ہوگی تو وہ جالس کہاں رہا لہذا تقدم زمانے کا عرض اولی ہے تصدیق کے درجہ میں، نہ کہ نفس الامر میں یعنی عدم واسطہ فی الاثبات ہے۔

فیکون قبل الزمان زمان هذا خلف وکذا لا لوکان له نہایت  
لوکان عدم بعد وجوده بعدایة لا توجد مع القبلیة فتکون زمانیة  
فیکون بعد الزمان زمان وهذا خلف

## ترجمہ

لہذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لئے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی، لہذا بعدیت زمانی ہوگی لہذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہو گیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

## تشریح

قولہ نہایت: جہاں پر زمانہ ختم ہو جائے۔ باقی نہ ہے۔  
قولہ بعد وجود: پہلے تو زمانہ موجود رہا پھر ختم ہو گیا تو وجود زمانہ کے بعد اس کا عدم پایا گیا۔

قولہ مع القبلیت: کیونکہ قبلیت وجود زمانہ کا نام ہے۔ اور بعدیت زمانے کے عدم کا نام ہے اس لئے وجود و عدم ایک ساتھ کیسے جمع ہو سکتے ہیں۔

قولہ خلف: کیونکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ ایک صدر پر پورے زمانے کا اعتناء ہو جس کے بعد زمانے کا وجود نہیں ہے، مگر ثابت یہ ہوا کہ اس کے بعد بھی زمانہ پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانے کے جانب آخر میں بھی کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ بلکہ تا ابد زمانہ رہے گا۔ اس سے زمانے کا قدیم ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

## الفن الثاني في الفلكيات

وفيها ثمانية فصول

## فصل في اثبات كون الفلك مستقيماً

وبيانه ان مہنا جہتین لا یتبدلان احدهما فوق والاخری تحت فان القائم اذا کان منکوساً لرصہ ما یلی اسہ فوقاً وما یلی راجلہ تحتاً بل صا را اسہ من تحت و راجلہ من فوق بخلاف باقی الجہات فان المتوجہ الی المشرق مثلاً یكون المشرق قد امر والمغرب خلفہ والجنوب یمینہ والشمال شمالہ ثم توجہ الی المغرب تبدل الجیم وصار قد امر خلفہ و یمینہ شمالہ وبالعکس

## فن ثانی فلکیات منہ کے بیان میں

اس میں آٹھ فیصلے ہیں

مصنف نے اپنی کتاب باعتبار مضمون کے تین حصہ میں کیا ہے۔ اول منطقی میں۔ دوم طبیعی میں۔ سوم الہی میں۔ اور سب بس کو لکھنا شروع کیا تو قسم اول یعنی منطقی کو ترک کر دیا باقی دونوں کو بیان کیا۔ پھر کہ قسم ثانی طبیعیات میں ہے۔ پھر اس کو تین فن میں تقسیم کیا، فن اول مابعد الجسام میں تھی جس کو بیان کر چکے ہیں، فن ثانی فلکیات کے بیان میں ہے جس کو اب بیان کرتے ہیں۔ اور تیسرا فن عنصریات میں ہے جس کا بیان کریں گے۔ پھر ان سب کے بعد تیسری قسم یعنی اہیات کو بیان کریں گے۔

بہر حال فلکیات کو آٹھ فیصل میں بیان کیا ہے۔ فلک کا گول ہونا، حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا، متحرک بالارادہ ہونا، فلک کی حرکت کا دائمی ہونا، وغیرہ وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ ترقی من الادنی الی الاعلیٰ کے قاعدے سے پہلے عنصریات کو بیان کرتے پھر فلکیات کو۔ مگر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہے

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اس بلکہ مرتبہ کو پیش نظر رکھ کر چونکہ فلکیات اشرف ہیں مرتبہ میں۔ اس لئے اشرف کو مقدم کیا گیا۔

ایک اشکال اور بھی ہے کہ مصنف نے دو دعویٰ کیا ہے۔ ایک یہ کہ اس فن میں صرف فلک ہی کے احوال بیان کئے جائیں گے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ کیا صرف وہی احوال بیان کئے جائیں گے جو فلک کے ساتھ خاص ہیں؟ تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں بعض وہ بھی بیان کئے ہیں جو صرف فلک ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ مثلاً فلک کا مستدیر ہونا، بسیط ہونا، متحرک بالارادہ وغیرہ ہونا ایسے احوال ہیں جو صرف فلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن ثانی یعنی فلکیات میں جو احوال بیان کئے ہیں وہ مجموعی طور پر فلکیات میں پائے جاتے ہیں۔ اور انفرادی طور پر اگرچہ وہ تمام احوال عنصریات میں بھی پائے جاتے ہیں۔



## فن ثانی

فلکیات کے بیان میں، اس میں آٹھ فصل ہے۔

پہلی فصل فلک کے مستدیر ہونے کے اثبات کے بیان میں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ  
میاں دو جہت ہے۔ دونوں تبدیلی نہیں ہوتیں، ان میں سے ایک فوق ہے اور دوسرا تحت ہے  
اسی لئے کہ جب کھڑا ہوئے والا ۰۰ الٹ ہو جائے تو منکوس کا وہ حصہ جو سر سے ظاہر ہوا ہے فوق  
نہیں ہو جائے گا، اور وہ حصہ جو پیروں سے ظاہر تھا تحت نہیں ہوگا بلکہ اس کا سر تحت میں ہوگا اور  
پیر فوق میں ہوگا۔ بخلاف باقی جہات کے، اس لئے کہ جس نے چہرہ مشرق کی جانب کر لیا ہے مثلاً، وہ  
اس کے سامنے ہے اور مغرب اس کا خلف ہے۔ اور جنوب اس کا یمن اور شمال اس کا یسار ہے  
پھر جب وہ پلٹ کر مغرب کی طرف متوجہ ہو جائے گا، تو قدام اس خلف اور خلف اس کا قدام ہو جائیگا  
اور یمن اس کا شمال ہو جائے گا۔ اور اس کا شمال جنوب ہو جائے گا۔

### تشریح

قولہ مستدیر ہوا: فلا سفہ نے آلات کے ذریعہ ستاروں کی حرکت محسوس کر لیا  
ہے۔ اور ان کی حرکت اور خود ستارے فلک کے وجود پر دلالت کرتے ہیں  
اور آسمان کے وجود کا علم ہر ایک کو اجالا کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہے اس لئے مصنف نے فلک  
کی تعریف نہیں کیا بلکہ اس کے بوجہ یا تصور پر اکتفا کر کے اس کے احوال کا بیان شروع کر دیا ہے  
اس فصل میں فلک کا گول ہونا ثابت کریں گے۔ مستدیر اس جسم کو کہیں گے جس کے وسط میں ایک  
ایسا نقطہ فرض کرنا ممکن ہو کہ اس سے جتنے خطوط محیط کی جانب نکلیں سب برابر ہوں۔ فلک کی  
تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو مقدار والا جسم ہے اس کی شکل کر دی ہے اور نفس الامری ہے بالذات  
استدارہ میں حرکت کرتا ہے۔

قولہ و بیانہ: چونکہ فلک کر دی ہوئے کا ثبوت اس بات پر ہو تو فہم ہے کہ پہلے جہات کا  
بیان کیا جائے اس لئے پہلے اسی کو بیان کیا ہے

قولہ والاخری: ثبوت حقیقی فوق فلک الافلاک کا محذب ہے۔ اور حقیقی تحت کا مرکزہ نقطہ  
ہے جو وسط میں ہے۔ باقی اضافی فوق اور تحت بہت سے ہیں۔ جانب فوق میں جو مد بھی فرض  
کی جائے گی اُسے تحت کے لحاظ سے فوق ہے مگر اضافی فوق ہے۔ اسی طرح اس کے مقابل میں  
جتنے تحت ہیں جو بھی مد فرض کی جائے گی اپنے اوپر کے لحاظ سے وہ تحت ہوگی مگر تحت اضافی  
البتہ حقیقی فوق اور تحت صرف ایک ایک ہی ہیں ان میں رد و بدل نہیں۔

والجہتہ تطلق علی منتهی الاشارات وعلی منتهی الحركات المستقيمة وبالنظر  
الی الاول قیل ان جہتہ الفوق ہی محذب الفلک الاعظم لانہ منتهی  
الاشارة الحسیة ومقطعہا وبالنظر الی الثانی قیل ہی مقعر فلک القمر  
لانہ منتهی الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت  
فی فلک القمر كانت الی جہتہ الفوق قطعاً لکونہا اخذتہ من جہتہ  
التحت متوجہتہ الی ما یقابلہا والمشہور انہا ستہ وسبب الشهرة امران  
عالمی وخاصی اما العامی فہو ان الانسان یحیط بہ الجنبان علیہما  
الیدان وظہر وبتن وراس وقدام فالجانب الذی ہوا قوی فی  
الغالب یسمی یمناً ومقابلہ یساراً او ما یحاذی وجہہ قد اما ومقابلہ  
خلفاً وما یلی راسہ بالطبع فوقاً ومقابلہ تحتاً ، ولہا لمرئین عند عمر  
سوی ما ذکر ت وقفت او ہامہم علی ہذہ الجہات الست واعتبروہا  
فی سائر الحيوانات ایضاً لکنہم جعلوا الفوق ما یلی ظہورہا بالطبع و  
التحت ما یقابلہ شرعہم واعتبارہا فی سائر الاجسام وان لمرئین  
لہا اجزاء متمایزة علی الوجه المذکور ،

## ترجمہ

اور جہت کا اطلاق اشارہ حسیہ کے منتهی پر ہوتا ہے ایسے حرکت مستقیمہ کے منتهی  
پر جہت کا اطلاق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے کہا گیا ہے کہ فوق کی جہت  
فلک اعظم کا محذب ہے کیونکہ وہی اشارہ حسیہ کا منتهی ہے اور اس کو ختم کرنے والا ہے اور دوسرے  
معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ فلک قمر کی سطح باطن جہت فوق ہے ۔ اس لئے کہ مقعر قمری حرکت  
مستقیمہ کی منتهی ہے مگر اول معنی درست ہے ۔ اس لئے کہ اشارہ جب فلک قمر سے نفوذ کرتا ہے  
تو وہ جہت فوق ہی کی جانب ہوتا ہے قطعاً ۔ اس لئے کہ اشارہ جہت تحت سے شروع ہوا ہے  
اور اس کے مقابل کی جانب توجہ کرتا ہے ۔ مگر مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں ۔ اور شہرت کا سبب  
دو چیز ہے ۔ ایک عامی ، دوسرا خاصی ۔ بہر حال عامی تو وہ یہ ہے کہ انسان کو دو جانبوں نے احاطہ  
کر رکھا ہے اور ان پر دو باتھ ہیں ۔ ایک پشت ہے ۔ ایک پیٹ ہے ۔ ایک سر ہے ۔ ایک قدم ہے  
پس جو جانب زیادہ قوی ہے غالباً ۔ تو اس کو یمن کہتے ہیں ۔ اور چہرہ کے سامنے ہے اس کو قدام اور  
جو اس کے مقابل ہے اس کو خلف کہتے ہیں ۔ اور جو طبعاً سر سے ملا ہوتا ہے اس کو فوق اور جو اس  
کے مقابل ہے اس کو تحت کہتے ہیں ۔ اور جب عوام کے پاس علاوہ اس کے جو ذکر کیا ہے دوسری



اور کوئی وجہ نہیں تھی تو ان کے اداہام انہیں جہات میں موقوف ہو گئیں۔ اور انہوں نے انہیں جہات کا تمام حیوانات میں بھی اعتبار کر لیا ہے البتہ فوق اس حصہ کو قرار دیا جو ان کی پشت کے طبعاً ملا ہے اور تحت اس کے مقابل کو کہا ہے۔ پھر عوام نے اس میں عمومیت پیدا کیا تمام اجسام میں۔

## تشریح

قولہ الحركات المستقيمة: امتداد کے اطراف کو بھی جہت کہا جاتا ہے مگر اسکو مطلق جہت کہتے ہیں۔ اور چونکہ جسم میں بے شمار خطوط پائے جاتے ہیں، لہذا امتدادت و خطوط کثیرہ ہیں اور جہات بھی کچھ سے کہیں زیادہ ہیں۔ مگر یہ مطلق جہت ہیں لیکن حقیقی تو صرف چھ ہیں۔ ان میں سے دو میں تبدیلی نہیں ہوتی باقی چار میں رد و بدل ہوتا رہتا ہے۔

قولہ بالنظر: یعنی جہت سے مراد جب اشارہ کا منتہی لیا جائے  
قولہ بالانحراف الثاني: یعنی جب جہت کا معنی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہو۔ اور حرکت مستقیمہ کبھی اس حرکت کو کہتے ہیں جو مستدیرہ کے ملا وہ ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت مستقیمہ حرکت تہنی کو بھی شامل ہے کیونکہ اس سے مراد حرکت ایضیہ ہوتی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف خواہ سیدھی ہو یا ٹیڑھی۔

قولہ لانہ منتہی: کیونکہ فلک ثمر سے ما فوق مستدیرہ ہے لہذا وہاں پر جو بھی حرکت ہوگی، وہ مستدیرہ ہی ہوگی۔

قولہ والاول هو: جہت فوق سے محدب فلک اعظم مراد لینا ہی درست ہے۔

قولہ قطعاً: اسلئے کہ اوپر میں فلک ہی ہے۔

قولہ اخذنا: اور اس کے مقابل فوق ہے اور وہ فلک کی محدب ہے لہذا معلوم ہوا کہ فلک ثمر سے جو حرکت اورد کی طرف ہوگی وہ فوق ہوگا۔

قولہ والمشہور انہما ستہ: مصنف نے اب تک دو حقیقی جہت بیان کیا ہے مگر اب تعداد میں اضافہ کرتے ہوئے وجہ بھی بیان کریں گے۔

قولہ عامی: جو عوام کی طرف منسوب ہے۔ خاص یعنی جس کا اعتبار خواہ کرتے ہیں۔

قولہ فی الغالب: اس کی قید اس وجہ سے ہے کہ کسی کا دایاں ہاتھ پیدائشی کمزور اور بایاں تو کھاتا ہوتا ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے غاب کی قید لگائی گئی۔

واما الخاصی فہو ان الجسم یکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلثہ متقاطعة علی  
نوا یا قواشکل بعد منها طر فان فلک جسم جہات ست الان

امتیاز بعضیہا عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرنا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامتہ حين هوت انتم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامتہ باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقي يسميها باعتبار شخن قامتہ بالقدام والخلف . فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادہ وهي تقاطع الابعاد على قوائم ولاشك ان العامة غافلون عنها وان امکن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض الامتدادات على بعض مبالا يجب في اعتبار لجهات واذا المر يعبر كانت الجهات غير متناہية لامکان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناہية .

## ترجمہ

اور ہر حال جہت خواص کی اصطلاح میں تو وہ یہ ہے کہ جسم میں عین ایسے ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو زیادہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں پھر ہر بعد کے لئے ان ابعاد ثلثہ میں سے دو دو طرف ہیں۔ لہذا ہر جسم میں چھ جہت ہیں۔ لیکن ان چھ میں ایک کا دوسرے سے امتیاز جسم میں موجود اجزاء کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے۔ پس امتداد طول کے دو طرف جن کا نام انسان اپنے قول قامت کے لحاظ سے جب کر دی کھڑا ہو فوق اور تحت نام رکھا جاتا ہے۔ اور امتداد عرض کے دو طرف کو اپنے عرض قامت کے لحاظ سے یمن اور یسار، اور امتداد عمقی کے دونوں اطراف کا نام اپنے جسم کے موٹاپے کے اعتبار سے قدام اور خلف نام ہے۔ پس خواص کا اعتبار عوام کی اصطلاح کو مشابہ ہے تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ اور وہ ابعاد کا تقاطع ہے اس میں شک نہیں کہ عوام اس سے ناواقف ہیں اگرچہ ان کے اور خواص کے اعتبار میں توافق ممکن ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ بعض امتداد کا دوسرے بعض پر قیام جہات کے اعتبار کرنے کے لئے واجب نہیں ہے اور جب ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو جہات لامتناہی نکل آتی ہیں۔ اس لئے کہ ایک جسم پر نقطہ کے مقابلے میں امتدادات غیر متناہیہ کا امکان فرض کیا جاسکتا ہے۔

## تشریح

تو کہ قائلہ بالفوق والتحت : لہذا طول قامت کے لحاظ سے اس امتداد کا وہ جانب جو جانب داس ہے اس کا نام فوق ہے۔ اور جو سرا اس امتداد کا جانب قدم میں ہے اس کو تحت کہیں گے۔

قولہ وہی تقاطع : یا یوں سمجھو کہ خواص نے اصلاحتی الفاظ و انداز میں جہات کی تعیین کیا ہے  
قولہ وانت تعلقہ : اس جگہ خواص کے اعتبار سے جہات کو صرف چھ میں منحصر کرتے ہیں اور انہیں  
کر رہے ہیں کہ ایک امتداد کا دوسرے امتداد پر قائم ہونا جہات کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے  
کہ جب جہات چھ ہیں تو امتدادات بھی چھ ہی ہو سکتے ہیں ۔

وکل واحدة منهما موجودة، قبل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التحت هو  
المركز الذي هو نقطة موهومة فلا تكون موجودة اقول كانهم ارادوا الموجود  
في نفس الامرات وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة ومتى  
كان كذلك كان الفلك مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات  
وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها وقد يقال  
انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقاط ولا السطوح  
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جردوا  
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط  
المتوهم في وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية  
موجودا في الخارج بل يلزم احدا الامرين اما وجوده فيه او وجود  
المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه

ترجمہ

اور ان میں سے ہر جہت موجود ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں اشکال  
ہے کیونکہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جس کو نقطہ موهوم  
کہا جاتا ہے۔ لہذا تحت موجود نہیں رہا۔ میں جواب دوں گا کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے نفس  
الامر میں موجود ہونا مراد لیا ہے۔ اور ہر جہت ذات وضع اور غیر منقسم ہوتی ہے۔ ماخذ حرکت  
کی امتداد میں اور جب ایسا ہے تو فلك مستدير ہوگا۔ ہم نے کہا کہ جہت موجود ذات  
وضع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایسی نہ ہوتی۔ تو اس کے طرف اشارہ کرنا ممکن ہوتا۔ اور کہا  
جاتا ہے کہ فلاسفہ اس کی طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط  
سے مرکب ہوتی ہیں بلکہ فی نفسہ متصل ہوتے ہیں ان میں مفصل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود انہوں نے  
اشارہ حسیہ نقطہ موهوم جو کہ وسط خط میں ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح وسط سطح میں خط موهوم کی جانب  
بھی اس نے لازم نہیں ہے کہ مشار ایہ اشارہ حسی کا موجودی خارجی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

دو چیزوں میں سے کوئی ایک ضروری ہے یا اشاریہ کا خارج میں موجود ہونا یا اس محل کا موجود ہونا جس میں اشاریہ کا وہم کیا جاسکے۔

**تشریح** قولہ جهة الخت: اندر جا کر ایک حد ہے جس کو انھوں نے نقطہ مودوم کہہ دیا ہے۔  
قولہ نقطة مودومہ: جو قوت دایمہ کے وہم سے موجود ہے۔

قولہ استمداد ماخذ الحکمت: یہاں استمداد کی اصناف مآخذ کی جانب بیانہ ہے یعنی وہ استمداد جس میں حرکت شروع کی جائے یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔

قولہ کن لک: کہ دونوں بہت فوق اور تحت موجود ہیں اور ذات وضع ہیں اور اس استمداد میں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں۔

قولہ داما قلنا کن لک: مصنف اس موقع پر ذات وضع کہہ دینا ہی کافی تھا کیونکہ دونوں کے موجود ہونے میں اعتراض کیا گیا ہے۔ یعنی جہت تحت کے موجودی الخارج ہونے پر اعتراض کیا گیا ہے۔  
قولہ لہا امکنت الاشارة: اور اشارہ کا امکان نہ ہونا باطل ہے لہذا امکان اشارہ ثابت ہے۔

ولہا امکان التجاہ المتحرك اليها قيل بالوصول اليها والقرب منها وانما قيل  
الاتجاه لهما الامكان التجاه المتحرك الى المعدوم الذي يقصد بالحركة  
تخصيله كما في الحركة الكيفية ومهنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاه المتحرك  
الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح وانما  
قلنا انها غير منقسمة في ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل  
المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فلا يتجوز حركته في  
الجهة لانها ما عندها واليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة كانت الجهة  
سافة لاجهتها وانما محال،

**ترجمہ**

اور متحرک کا اکی طرف توجہ دلانا ممکن نہ ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس سے جہت  
رسول مراد ہے یا اس سے فریب ہونا اور اتجاہ کو ان دونوں (وصول یا  
قرب) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ کیونکہ متحرک کا توجہ کرنا معدوم کی طرف ممکن ہے کہ حرکت کے  
ذریعہ اس کے حاصل کرنے کا قصد کیا جاتا ہے جیسے حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے۔ اس قیل کے  
قولہ میں اعتراض ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا توجہ کرنا وصول کے ذریعہ ممکن ہے لہذا  
نے۔ ایک جن کے نزدیک مکان جمہلوسی کی سطح باطن کا نام ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ جہت اس

اشداد میں منقسم نہیں ہوتی تو اس لئے کہ جہت اگر منقسم ہو جائے اور حرکت کر کے جسم متحرک اس مقام تک پہنچ جائے جو جہت کے دونوں جزوں سے قریب ترین جز ہو اور پھر حرکت کرے تو جائز نہیں ہے کہ اس کی یہ حرکت جہت میں واقع ہو اس لئے کہ حرکت یا تو جہت کی طرف ہوتی ہے یا جہت سے شروع ہوتی ہے پس اگر حرکت جہت میں واقع ہوگی تو جہت مسافت بن جائے گی جہت نہ ناسی اور یہ محال ہے۔

## تشریح

قولہ والقرب منها: یعنی توجہ کرنے کی دو صورت ہے۔ ایک یہ کہ جہت کی طرف جسم توجہ کرتا ہے تاکہ جہت تک پہنچ جائے یا پھر اس لئے توجہ کرتا ہے تاکہ جہت کے قریب ہو جائے۔

قولہ تخصیلاً: لہذا توجہ کرنے کے لئے جہت کا موجود ہونا ضروری نہیں رہا۔  
 قولہ کما فی الحوکتہ الکیفیۃ: لہذا برودت سے حرارت کی جانب توجہ توجہ الی السدوم ہوئی۔  
 قولہ ہننا: صاحب قبل کے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔  
 قولہ بالوصول الیہ: تاکہ حرکت کر کے وہاں تک پہنچے۔  
 قولہ السط: پھر حال شارح نے لما کن اتجاہ المتحرک کو تسلیم نہ کرتے ہوئے سید سند اور اشراقیہ کے اقوال کو نقل کر دیا تاکہ مشائیہ کا دعویٰ باطل ہو جائے۔  
 قولہ واما قلنا: اب یہاں سے مقدمہ کے جزو ثالث کو بیان کرتے ہیں۔ اب تک جہت کا ذات وضع ہونا اور موجود ہونا بیان کیا ہے۔ اب جہت کا غیر منقسم ہونا بیان کرتے ہیں۔  
 قولہ متحرک: اور اس جزو میں پہنچ کر اگلے جزو کے لئے پھر حرکت کرے گی۔ تو اس کے حرکت کرنے کی تین صورت ہے، حرکت فی الجہت، حرکت عن الجہت، حرکت الی الجہت۔

وحینئین فاما یتحرک من المقصد یعنی الجہۃ او الی المقصد فان تحرك من المقصد لم یکن ابعد الجزئین من الجہۃ والالکانۃ الحرکۃ الیہ حرکۃ الی الجہۃ وان تحرك الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجہۃ والالکانۃ الحرکۃ منہ حرکۃ من الجہۃ، اقول اتمام هذا الكلام موقوف علی تسلیم امتناع الحرکۃ فی الجہۃ کما اشارنا الیہ واذ اثبت ذلك فلا حاجۃ الی هذا التردید لان انقسام الجہۃ یستلزم لامکان الحرکۃ فیہا،

ترجمہ ۱۔ اور اس وقت یا جسم مقصد سے حرکت کرے گا، یعنی جہت سے، یا مقصد کی

جانب حرکت کرے گا۔ پس اگر اس نے مقصد سے حرکت کی، تو بعد الجزین جہت باقی نہ رہے گا ورنہ اس کی طرف جو حرکت ہوگی وہ حرکت الی الجہت ہوگی اور اگر اس نے مقصد کی طرف حرکت کی ہے، تو قریب والا جزر جہت باقی نہ رہے گا۔ ورنہ اس سے جو حرکت ہوگی وہ حرکت من الجہت ہو جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ اس کلام کا اتمام حرکت فی الجہت کے محال ہونے کو تسلیم کر لینے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی حاجت نہیں رہی، کیونکہ جہت کی تقسیم اس میں حرکت کے امکان کو مستلزم ہے۔

**تشریح** قولہ خینثنا یعنی جب کہ حرکت کافی الجہت واضح ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ المقصد: اس سے مراد جہت کے مفروضہ دو جزئی میں سے قریب تر جزئی مراد ہے۔

قولہ حرکت من الجہت: حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت الی المقصد یعنی الی الجہت ہو رہی ہے، قولہ الی هذا الحد: اس جملہ تردید سے مراد یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کرنے میں اتنا اور آو کا استعمال کیا۔ اسی کو تردید سے تعبیر کیا ہے۔

واذا ثبت هذا ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والالكانت  
جوہر افكانت قابضة للانقسام في جميع الجهات لها مروحين لا  
بدلها من امر متحد وبعين وضعها ولا يجب ان تكون قائمة بالحد  
كما ذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك الاعظم  
وان كانت قائمة به وان كان متحد والمركز وتعين وضعه ايضا -  
بالمحد فنقول متحد والجهات ليس في خلاصه لاستحالة ولا في ملأه  
متشابه والالها كانت الجهتين مختلفين بالطبع لان الملأ المتشابه  
لا يوجد فيه امورا متخالفة بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبية لبعض  
الاجسام والاخرى متروكة لذلك البعض هذا خلف لان النار و  
الهواء طالبا بالسطح للفوق هاربا عن التحت والارض و  
الماء وبالعكس

**ترجمہ** اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بالذات نہیں ہے  
ورنہ جوہر ہونا لازم آئے گا۔ اور پھر وہ تمام جہات میں قابل تقسیم ہوگی۔  
جیسا کہ گذر گیا ہے اور اس وقت کسی ایسے امر کی ضرورت ہے کہ جو جہت کی وضع کی تحدید

دقتیں کرے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ محدود کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے کیونکہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی سطح اعلیٰ اگرچہ محدود کے ساتھ قائم ہے لیکن جہت تحت یعنی مرکز تحت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ اس کا تعین و تحدید بھی محدود سے ہوتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعین خللاد میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملازمتشابہ میں ہوتا ہے ورنہ دو جہات طبعا ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتیں۔ کیونکہ ملازمتشابہ طبعا امور متخالفہ نہیں پائے جاتے۔ پس نہ ہو گا دو وزنوں میں سے ایک مطلوب بعض اجسام کے لئے اور دوسرا ترک دوسرے بعض کے لئے، اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس لئے کہ آگ اور ہوا طبعا فوق کی طالب ہیں اور تحت سے بھاگتی ہیں۔ اور زمین اور پانی اس کے برعکس ہیں۔

## تشریح

قوله اذا ثبت هذا یعنی یہ ثابت ہو گیا کہ جہت موجود ہے، ذات وضع ہے۔ اور امتداد ماخذ تقسیم کو قبول بھی نہیں کرتا۔

قوله لہامو جس فصل میں بیہوشی کا صورت سے خبر دینے کا بیان ہے اسی میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ قوله وحینئذا یعنی جس وقت یہ ثابت ہو گا کہ جہت کو بالذات وضع ثابت نہیں ہے تو جہت عرض ہوگی اور یہ ضروری ہو گا کہ اس جہت کے عارض ہونے کے لئے کوئی عرض چاہئے۔

قوله ملا متشابہ ملازمتشابہ اس جسم کو کہا جاتا ہے جو بسیط ہو، مختلف الطباع اجسام سے مرکب نہ ہو۔ ملازمتشابہ مرکب ہوتا ہے مگر اجزاء ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتے۔ بلکہ سب کے طباع اور تقاضے یکساں ہوتے ہیں۔

قوله والا بحال انکم جہت فوق اور جہت تحت طبعا ایک دوسرے کے مختلف ہیں۔ قوله متروکہ ہالانکہ ایک جسم فوق کا طالب ہے، وہ تحت کو ترک کرے گا۔ اور دوسرا جسم جو تحت کا طالب ہے وہ فوق کو ترک کرتا ہے۔ یہ اختلاف تقاضہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں جہات ایک دوسرے سے طباع میں مختلف ہیں۔

فاذن اتحاد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه قيل لتوجيه هذا الكلام ان اتحاد الجهات ليس في داخل مخزن الملاء المتشابه فاذن هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه، متصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه مالا يوجد فيه امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضه واجهة حقيقة وبعضه واجهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذي لا يكون متناهي الا ان المتساوى يوجد

قیمہ حد و مختلفہ الحقیقۃ کالسطوح والخطوط والنقط وانما نفس منوا  
الملء المتشابه تنبیہا علی ان اثبات تحداد الجهات لا یتوقف علی  
تناهی الابعاد هذا والكلام علی کل من التوجیهین لا یخلو عن محمل  
كما یظهر یادنی تأمل،

## ترجمہ

پس اس وقت جہات کا تحداد اطراف اور نہایات میں ملاء متشابه سے خارج ہے  
بعض نے اس کلام کی توجیہ بیان کی ہے کہ جہات کی تحدید ملاء متشابه کے  
داخل موٹاپے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے اس کے اطراف و جوانب میں ہوگی جو ملاء متشابه سے  
خارج ہیں اور اس سے حاصل ہوتی ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملاء متشابه سے مراد یہ ہے  
کہ اس میں امور مختلفہ الحقیقۃ نہ پائے جاتے ہوں۔ تاکہ جہت کا بعض حصہ حقیقۃً جہت ہو اور  
دوسرا بعض حصہ ادنیٰ کے مقابل ہو۔ اور یہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو۔ کیونکہ جسم متناہی میں حدود مختلفہ  
الحقیقۃ پائے جاتے ہیں۔ جیسے سطح، خطوط، نقطہ۔ فلاسفہ نے ملاء متشابه کو بیان اس لئے کیا ہے  
تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ تعدد جہات کا اثبات تناہی الابعاد پر موقوف ہے۔ اسے خوب یاد کرو۔ اور  
کلام دونوں توجیہات میں سے ہر ایک غفلت اور کمزوری سے خالی نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ فاذا: یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہات کا تعین اور ان کی تحدید نہ ملا میں  
پائی جاتی ہے اور نہ ملاء متشابه میں پائی جاتی ہے۔  
قولہ قبیل: چونکہ مائن کے کلام میں غلل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سابق کلام سے ملاء متشابه کے محدود ہونے  
سے انکار مجسمہ میں آتا ہے خواہ اس اطراف کے لحاظ سے ہو یا سخن کے اعتبار سے۔ یا اس کے اطراف  
و جوانب کے لحاظ سے ہر حال ملاء متشابه کا محدود نہ ہونا مطلقاً ظاہر ہے۔ پھر بعد میں فرمایا۔ اذن  
تحدد الجهات الخ۔ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملاء متشابه باعتبار اطراف و نہایات کے محدود  
ہے اس غلل اور اضطراب کو دور کرنے کے لئے شارح نے قیل سے اس کی توجیہ کیا ہے۔  
قولہ لیس فی داخل: لہذا جب ملاء متشابه سے مطلق کی نفی نہیں بلکہ اس سے اندونی موٹاپے  
کی نفی مراد ہے۔

قولہ قال بعض: یہ سید شریف کا قول ہے جو انہوں نے شرح تحریر میں لکھا ہے۔  
قولہ لا یخلو: ہر حال پہلی توجیہ تو اس وجہ سے کہ وہ تحدید جہات ملاء متشابه کے سخن میں نہیں  
ہے اور سخن ملاء متشابه کے نہایات میں سے ہے اور غیر متناہی سخن میں غیر متناہی پر محمول نہیں ہوتا  
تو اس پر وہی سابقہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تحدید جہات اس کے اطراف سے بھی مانتے ہو اور



علامہ مشاہیر سے جہت کی نفی بھی کرتے ہو۔ دوسری وجہ تاویل کے کمزور ہونے کی یہ ہے کہ متحدہ علامہ غیر متناہی سے نہیں ہوتی لہذا وہ ان نہایات و اطراف سے ہوتی ہے جو علامہ مشاہیر متناہی کے ساتھ قائم ہیں۔

ومتی کان کن لک کان متحد دھا بجسم کروی لان متحد دھا اما ان یکن  
بجسم واحد ادبا کبر فان کان بجسم واحد وجب ان یکن کبریا  
لان الجسم الذی لیس بکروی لا یثحد دہ جہۃ السفل لان جہۃ  
السفل غایتہ البعد عن جہۃ الفوق بحیث لا یکن ان یتصور ہنا  
ما ہوا بعد والالتبدال جہۃ السفل بالنسبۃ الی ما ہوا بعد منہا  
فضا رات فوقا بالقیاس الی ذلک الابد والایتحد دہ ای بغیر  
الکری غایتہ البعد سواء کان البعد داخلا وخارجا بل البعد  
الخارج لا یثحد دہ غایتہ اصلا سواء کان الجسم کریا ولا فان  
کل ما یفرض انہ بعد الابد لہ یکن البعد اذ یکن ان یفرض ما ہوا  
بعد من ذلک الابد

**ترجمہ** اور جب ایسا ہے تو جہات کا متحد کسی جسم کروی سے ہو سکتا ہے کیونکہ جہات کا تعین یا جسم واحد سے ہوگا یا غیر اجسام سے، پس اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروی ضروری ہے۔ کیونکہ وہ جسم جو کروی نہ ہو اس سے جہت سفلی کی نشین نہیں ہو سکے گی اس لئے کہ جہت سفلی غایت بعد میں واقع ہے جہت فوق کے مقابلے میں اس طور پر کہ اس سے آگے ماہوا البعد کا تصور ممکن میں سے نہیں ہے۔ ورنہ جہت سفلی بدل جائیگا اپنے ماہوا البعد کے مقابلے میں۔ پس تحت کی جہت فوق بن جائے گی ماہوا البعد منہ کے مقابلے میں۔ اور بغیر اس کے متحدہ نہیں ہو سکتی۔ یعنی کروی کے بغیر بعد کی غایت۔ خواہ بعد داخل میں ہو یا خارج۔ بلکہ جو بعد خارج میں ہے اس کی غایت کی تحدید ہو ہی نہیں سکتی خواہ جسم کروی ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ جس کو بھی البعد الابد ہونا فرض کیا جائے گا۔ تو وہ البعد نہ ہوگا کیونکہ ماہوا البعد منہ کا فرض کرنا ممکن ہے۔

**تشریح** قولہ ومتی کان کن لک کان متحد دھا : اب یہاں سے فلک کے مستدیر ہونے کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ والالتبدالیت ؛ کیونکہ جہت سفلی کا ایک مرکز متین ہے جس کو انہوں نے غایت بعد کہا ہے۔ اگر اس کو غایت بعد میں نہ فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس مرکز سے بھی بعد کوئی مقام ہے جہاں جہت سفلی موجود ہے۔ لہذا موجودہ مفروضہ مرکز جہت سفلی باقی نہ رہے گا۔ اس خرابی سے بچنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ مرکز تحت کو غایت بعد میں مان لیا جائے۔  
 قولہ مضامین فوقہ لہذا مرکز تحت حقیقی سفلی اور تحت نہ باقی رہ جائے گا جب کہ اس کو تحت حقیقی فرض کیا گیا ہے۔  
 قولہ اذ ممکن ؛ نتیجہ یہ نکلا کہ غیر کروئی کو غایت بعد کی تحدید حاصل ہو سکتی ہی نہیں ہے۔

فلا یتمدد بہ جهة السفلی بخلاف الکری اذ یتمدد بمیز کوزہ غایتہ البعد  
 الداخلی فان قلت لا یمکن تمدد الجہتین بالجسم الکری ایضاً لانہما  
 جہتان متقابلتان مقابلاً فی غایتہ البعد بحیث یمتد ان یتوہم  
 ما ہوا ببلغ منہ والمركز وان کان بعد الابعاد المفی وضئ عن المحيط الا  
 ان المحيط لیس البعد الابعاد المفی وضئ عن المركز لجواز ان یفتر من  
 قطر المحيط اعظم ما ہو علیہ فلو کان تمدد الجہتین بالجسم  
 الکری لہا وقعتا علی ابلغ وجوہ المقابلة قلت ہما واقعتان علی  
 ابلغ الوجوہ المہکنۃ وهو کون احدہما البعد الابعاد المفی وضئ  
 عن الاخری واما کون کل واحدہما البعد الابعاد المفی وضئ  
 عن الاخری فلا یمکن قطعاً ،

ترجمہ

لہذا اس کے ذریعہ جہت سفلی کی تحدید نہیں ہو سکے گی بخلاف جسم کروئی کے کہ  
 اس کے مرکز سے بعد داخل کی غایت کی تحدید کی جاسکتی ہے۔ پس اگر تم  
 اعتراف کر دو کہ جہتین کی تحدید جسم کروئی سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں جہات ایک دوسرے  
 کے مقابلے ہیں۔ اور مقابلہ بھی غایت بعد کا ہے اس طور پر کہ ماہوا ببلغ منہ کا تصور کیا جانا محال  
 ہے اور مرکز اگرچہ محیط کے مقابلہ میں ابعاد مفروضہ میں البعد ہے مگر محیط مرکز سے ابعاد مفروضہ سے  
 البعد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ محیط کا قطر جتنا ہے اس سے بڑا فرض کیا جائے۔ لہذا اگر  
 جہتین کا تعین اور تحدید جسم کروئی سے ہو گا۔ تو دونوں مقابلہ کے مراتب میں ابلغ مقام پر واقع  
 ہوں گے۔ میں جواب میں کہوں گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ابعاد مفروضہ کے البعد مقام

پر ہونا دوسرے کے مقابلے میں پس یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔

وان كان باجسام متعددة وحب ان يحيط بعضها ببعض والام يتعين  
بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها في الامتداد او اصل بينهما فهو  
اقرب من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد  
عن المجموع لكونها غاية القرب من البعض الاخر والمناسب ان يقال  
لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فيجب  
ان يكون بعضها محيطا بالآخر والمحيط من تلك الاجسام يجب ان  
يكون كرة والا لم يتحدد بجهة السفلى فهو كاف في تحدد الجهتين  
باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط حشو الادخل له في التحدد ولا بد  
ان يكون المحدد محيطا لساير الاجسام اذ لو كان وراية جسم لها كانت  
جهة الفوق القائنة به منتهى الاشارة الحسية فحصل المطلوب وانت  
تسلم ان ما ذكره المصنف لو تم لدل على كروية جسم محدد للفوق  
والتحت محيط لساير الاجسام والفلک الاعظم ولا يدل على كروية  
جميع الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في الفصول الاليتة فلا تغفل.

## ترجمہ

اور اگر متعدد اجسام کے ذریعہ ہو گا تو واجب ہے کہ ان میں کا بعض بعض

سے محیط ہو، ورنہ ان کے ذریعہ غایت بعد متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ ماہوا بعد اس کا

بعض ہے کل نہیں ہے اس امتداد میں کہ جو دونوں کے درمیان داخل ہے۔ پس وہ دوسرے

کے مقابلے میں اقرب ہے اور وہ نقطہ جس کو بعض کے مقابلے میں غایت بعد فرض کیا جائے گا

وہ مجموعہ کا غایت بعد نہ ہو گا کیونکہ نقطہ مفروضہ دوسرے بعض کے مقابلے میں غایت قرب میں

واقع ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بعد جسم سے جب خارج جسم ہو گا تو یہ بعد کہاں کے لئے

ہو گا لہذا واجب ہے کہ اس کا بعض دوسرے بعض سے محیط ہو۔ اسان اجسام سے محیط واجب

ہے کہ کروی ہو۔ ورنہ اس سے جہت سفلی متعین نہ ہوگی۔ لہذا وہ دونوں جہات کی تحدید میں

اپنے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے۔ اور محاط بالکل امر ناممکن ہے تحدید میں اس کا کوئی دخل

نہیں ہے اور ضروری ہے کہ محدود تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو کیونکہ اگر اس کے بعد بھی کوئی

جسم ہو گا تو وہ جہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارہ حسیہ کی منتہی نہ رہے گی۔ لہذا مطلوب

حاصل ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ مصنف نے جو بیان کیا ہے اگر وہ تمام ہو جائے تو البتہ وہ فوق اور تحت کے محدود جسم کر دی ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے۔ مگر یہ تمام افلاک کے کر دی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح حال آئندہ فصلوں کا بھی ہے۔ لہذا آپ غافل نہ رہنا۔

## تشریح

قولہ غایتہ البعد : اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ہر وہ جسم جو بعض کے مقابلے میں ہو تو غایت بعد میں واقع ہے مگر مجموع سے غایت بعد میں نہیں، بلکہ امتداد واصل بینہما میں دوسرے بعض سے غایت قرب میں ہے۔

قولہ تلوکھا غایتہ القرب : لہذا مجموعی طور پر غایت بعد میں واقع ہونا صادق نہیں آتا۔ قولہ والمناسب : مصنف نے بات کو بلاوجہ طویل کر دیا۔ اس نے اختصار کو مد نظر رکھ کر یہ کہنا مناسب تھا۔ کہ بعد جب جسم سے خارج کوئی چیز ہو گا تو یہ بعد کہاں تک ہو سکتا ہے۔

قولہ وبقیم الحماط : چونکہ اوپر فرم کر دیا گیا ہے کہ اگر محیط متعدد اجسام ہوں گے تو بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ مہاں محاط کے بارے میں شارح کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

قولہ حشوا : کیونکہ تحدید جہت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر دخل ہوتا تو ان کے بعض محاط کے زائل ہونے سے تحدید کا زائل ہونا لازم آتا حالانکہ باطل ہے۔

قولہ ولابد : یہ بیان مقصود ہے کہ محیط صرف فلک ہی ہے۔ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

قولہ الاشاشۃ الحسیۃ : بلکہ اشارہ حسیاس محدود سے اوپر کی جانب معزور کرے گا لہذا جہت

فوق جو اس محدود کے ساتھ قائم ہے وہ جہت فوق باقی نہ رہے گی کیونکہ اس کے اوپر بھی فوق

موجود ہے اور یہ باطل ہے لہذا اس کے علاوہ دوسرے اجسام کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس نے ثابت

ہو گیا کہ محدود صرف ایک ہے دوسرا کوئی محدود نہیں ہے۔

قولہ فحصل : اور یہ وہ ہے کہ فلک مستدیر ہے۔

قولہ وانت تعلم : فلک کے لئے قولائی ثابت کرنے کے لئے مصنف نے جو دلیل قائم کیا

ہے۔ شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر دلیل کا تمام ہونا مان لیں تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے

کہ فلک الافلاک مستدیر ہے مگر دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام افلاک مستدیر ہیں کیونکہ اس

دلیل سے محدود کا کر دی ہونا ثابت ہوتا ہے اور محدود صرف فلک الافلاک ہے۔



## فصل

فی ان الفلک بسیط

ای لم یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحقیقه وهذا  
الاسم شامل للعناصر ايضا وقد یطلق البسیط علی ثلاثه معان اخر  
الاول ما لا یترکب من اجسام مختلفه الطبائع بحسب الحس فیشمل  
العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة کالعظم واللحم مثلاً الثاني ما  
یکون کل جزء مقداری منه بحسب الحقیقه مساوياً لکله فی الاسم  
والحد فیندرج فیہ العناصر دون الافلاك والاعضاء المتشابهة  
اذ فیها اجزاء مقداریة هی العناصر ولا تتشاکلها فی اسماؤها و  
حدودها الثالث ما یتكون کل جزء مقداری منه بحسب الحس  
مساوياً لکله فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر والاعضاء  
المتشابهة دون الافلاك، لا یقبل الحركة المستقیمة ای الاینیة  
مطلقاً والمستدیرة لغتها اصطلاحاً کما صرح به بعض المحققین،

## فصل

فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں

یعنی فلک مختلفہ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے باعتبار حقیقت ہے۔ اور بسیط کی یہ  
تعریف عناصر اربعہ کو بھی شامل ہے۔ اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر بھی کیا جاتا  
ہے۔ اول باعتبار حس کے اجسام مختلفہ الطبائع جو مرکب نہ ہو۔ پس عناصر، افلاک، اعضاء متشابهہ  
جیسے ہڈی، گوشت وغیرہ کو شامل ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری اس کا حقیقت  
کے اعتبار سے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔ تو اس میں عناصر شامل ہیں افلاک نہیں۔  
اور اعضاء متشابهہ نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقدار یہ عناصر ہیں۔ اور وہ نام اور تعریف  
میں کل ساتھ شریک نہیں ہیں۔

تیسرا معنی بسیط کا وہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری باعتبار حس کے اسم اور حد میں کل  
کے مساوی ہے لہذا اس میں عناصر اربعہ اور اعضاء متشابهہ داخل ہیں، افلاک نہیں۔ اس لئے

کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی حرکت اینیہ کو مطلقاً اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہتے ہیں۔ اور سب سے حرکت جوالم اور اس کے نظائر تو لغت میں گول ہیں اصطلاح میں نہیں۔ جیسا کہ بعض محققین نے اس کی مراثت کیا ہے۔

**تشریح** قولہ فصل: مصنف جب فلک کا محدود ہونا بیان کر چکے تو اب فلک الافلاک کے احکام بیان کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے چند فصل قائم کرتے ہیں انہیں میں سے یہ فصل بھی ہے جس میں فلک کی بساطت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ علی ثلثتہ معان: بسیط ہے اجسام کی بساطت بیان کرنا ہے۔ مطلقاً بسیط کا معنی بیان کرنا نہیں ہے ورنہ بسیط تو بالاجزاء اور سطح کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ اعضاء متشابهة: اجزاء متشابهہ ان اجسام کو کہا جاتا ہے جن کے جز کا جو نام اور جو تعریف ہے وہی ان کے کل کا بھی ہے۔ یعنی جسم کا جز اور کل نام اور تعریف میں مشترک ہوں کوئی فرق نہ ہو کہ جز کا نام اور تعریف کچھ اور ہے اور کل کا کچھ اور۔

قولہ والحركة المستقيمة: اس سے مراد شارح نے یہ بتایا کہ حرکت اینیہ ہے یعنی جسم کا اپنے مکان سے خارج ہو جانا مطلقاً خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط منحنی پر۔ جیسے شعلہ خوارک میں ہوتا ہے۔ قولہ نظرنا: مثلاً حرکت مدحرم، حرکت توسیہ، حرکت بیضویہ وغیرہ۔

ومتی كان كذلك كان بسيطاً اما انه لا يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض تخير كما بها فانه متجه الى جهة وتاراك لاخرى وكل ما هذ اشانه فالجهات متحد دة قبله لابه، فيه نظري اذ لا يلزم من ذلك الاتحاد الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما الحال ان يتحد الجهات قبل وجوده، فالمناسب الاقتصار على ان يقال فالجهات لا تكون متحد دة بها، والفلس ليس كذلك بل يتحد دبه الجهات فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطاً اذ لو كان مركباً فاما ان يكون كل واحد من اجزائه اي بساطة على شكل طبعي او قسري او يكون بعضها على شكل طبعي وبعضها على شكل قسري،

**ترجمہ** اور جب ایسا ہے تو وہ بسیط ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ وہ تمام چیزیں جو حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتی ہیں

اس حرکت مستقیم سے متحرک ہونا فرض کیا جائے تو وہ ایک جہت کی جانب متوجہ ہو کر چلا ہے اور دوسری جہت کو ترک کرنے والا ہے۔ اور جس کی حالت یہ ہوگی، توجہات اس کی حرکت سے قبل ہی متعین ہو چکی ہوں گی۔ نہ کہ تعین اس کے ذریعہ ہوگی۔

ایک اعتراض ہے کہ چونکہ اس سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ متعدد جہات اس کی حرکت سے قبل ہونا چاہئے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ محال تو یہ ہے کہ اس کے وجود سے قبل جہت کا تعین ہو جائے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ اس پر انکشاف کیا جائے کہ فالجہات لائیکون متحدہ کہ جہات اس سے متحد نہ ہو سکیں گی۔ اور فلک ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعہ جہات کی تعین ہوتی ہے۔ لہذا وہ حرکت مستقیم کے قابل نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ بسیط اگر فلک مرکب ہوگا تو یا تو اس کے اجزاء میں سے ہر ایک اپنی شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا بعض اجزاء شکل طبعی پر اور بعض دوسرے اجزاء شکل قسری پر ہوں گے

**تشریح**

تو کہ فیہ نظر یعنی حرکت سے قبل جہت متعین ہوتی ہے اس میں اعتراض ہے۔  
تو کہ قبل وجودہ لہذا ممکن ہے کہ حرکت کرنے سے قبل فلک نے جہت کی تعین کر دی ہو اس کے بعد اس کی طرف حرکت کی ہو تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔  
تو کہ فالجہات لائیکون متحدہ یہ کہ چونکہ اگر جہات اس کی وجہ سے متعین ہوئی تو اس کا متحرک مع الجہت ہونا لازم آئے گا۔ متحرک الی الجہت ہونا لازم نہیں آئے گا۔

لا سبیل الی الاول والاثنان کل واحد منہما کر یا لان الشكل الطبعی  
لل بسیط ہو شکل الكرة قالوا لان الطبیعة فی الجسم البسیط واحدۃ  
والفاعل الواحد فی القابل الواحد لا یفعل الا فعلا واحد او کل شیء  
سوی الكرة ففیہ افعال مختلفۃ فان المصلح من الاشکال یکون جائز  
منہ خطا والاخر سطحها والاخر نقطة ولو کان کل واحد منہما کرۃ  
لاستحال ان یحصل من مجموعہما سطح کرۃ متصل الاجزاء

**ترجمہ**

پہلی صورت باطل ہے۔ ورنہ ہر جزو فلک کا کر دی ہونا لازم آئے گا کیونکہ  
بسیط کی شکل طبعی کر دی ہے۔ حکماء نے بیان کیا ہے کہ جسم بسیط کی طبیعت  
ایک ہے۔ اور فاعل واحد قابل واحد میں صرف ایک ہی فعل انجام دیتا ہے۔ اندر کے علاوہ  
ہر شکل میں مختلف افعال پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مختلف یعنی وہ شکل جس میں مختلف اضلاع

پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلث، مربع وغیرہ) شکلوں میں سے اس کی جانب خط ہوتا ہے۔ دوسری جانب سطح ہوتی ہے۔ اور آخر میں نقطہ ہوتا ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک کروئی ہوں۔ تو محال ہے کہ ان کے مجموعہ سے کوئی کروئی سطح متصل الاجزاء حاصل ہو سکے۔

**تشریح** قولہ قالوا: شارح نے اُس کے کی دلیل کو قائلوں سے شرع کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ لوگوں کا قول ہے شارح کا اس سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ قول خودوش ہے۔

قولہ افعال مختلفہ: ہذا ثابت ہوا کہ بسیط کی شکل کروئی ہے۔  
قولہ الاستحالة: باوجودیکہ فلک کے اجزاء متصل واحد کروئی ہیں۔

ولاسبیل الی الثانی والثالث لانه لو لم یکن کل واحد منها وبعضها  
کرة فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحركة المستقيمة فان  
تغیر الشکل لا یخلو عن حركة اینة هذا خلف لا یخفی علیک ان  
الثابت فیما سبق استحالة ان یکون الفلک قابلا للحركة المستقيمة  
والمفید ہرنا استحالة ان یتون اجزائہ قابلة لها وقد یقابل اذا  
كانت اجزائہ قابلة للحركة المستقيمة کانت جهات حركاتها متقدمة  
علیہا وهي متقدمة علیہ لتقدّم الجزء علی الكل فیلزم ان تكون الجهات  
متقدمة علیہ فلم یکن محذوا هذا خلف وفيہ بحث اما اول فلان  
جزء الفلک اذا تحرك علی دائرة مرکزها مرکز العالم فهو لم یجرب الی  
احدی جهتی الفوق والتحت فلم یلزم تحذوها قبل المحذو والمحدود  
انما یجد دھبا دون سائر الجهات، واما ثانی فلان اللانزم تقدم جهات  
حركاتها علی حركاتها الاعلیها،

**ترجمہ** اور ثانی اور ثانیث صورت باطل ہے کیونکہ ان میں سے کل یا بعض کرہ نہیں  
ہوں گے تو وہ شکل طبی کی طالب ہوں گی۔ تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے  
والے ہو جائیں گے۔ کیونکہ شکل میں تبدیلی حرکت اینیہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اور یہ خلاف مفروض  
ہے۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ ماسبق میں جو بات ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلک کا حرکت  
مستقیمہ کا قابل ہونا محال ہے اور یہاں پر جو ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت



مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب اس کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہوں تو ان اجزاء کے حرکت کی جہات ان سے مقدم ہوں گی۔ اور اجزاء کل سے مقدم ہیں۔ اس لئے کہ جزر اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا فلک جہات کے لئے محدود باقی نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اس اعتراض میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو یہ ہے کہ جزر فلک جب اپنے دائرے پر حرکت کرے گا اور ان کامرکز دائرے کامرکز ہے تو فوق اور تحت میں سے کسی طرف حرکت نہ کرے گا۔ پس ان دونوں کا تعین محدود سے پہلے لازم نہیں آتا۔ اور محدود انہیں دونوں جہت کو متعین کرتا ہے۔ تمام جہات کو متعین نہیں کرتا۔ اور دوسرا اعتراض تو وہ یہ ہے کہ یہاں پہلے اجزاء فلک کی حرکات کی جہات کا تقدم ان کی حرکات پر لازم آتا ہے۔ نہ کہ خود اجزاء پر جہات کا تقدم۔

## تشریح

قولہ لاسبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ بیان کیا تھا کہ ہر جزر شکل قسری پر ہو۔ اور تیسری صورت یہ بیان تھا کہ بعض اجزاء شکل قسری پر اور بعض شکل طبعی پر ہوں۔ قولہ لا یخلو: یعنی کسی جہت کی طرف حرکت ضرور ہوگی۔

قولہ خلف: فرض یہ کیا گیا تھا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے اور ثابت یہ ہوا کہ وہ اس کا قابل ہی نہیں ہے۔ قولہ استحالۃ ان: جب کہ کل کا حکم جزر کے حکم کے مغایر ہوتا ہے۔ لہذا ماتن کا خلاف مفروض کہنا درست نہیں رہا۔

قولہ قد یقال: اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ جب فلک کے اجزاء حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے۔ تو مجموعہ فلک بھی حرکت مستقیمہ کا قابل ہو جائے گا۔ مترض اس پر اعتراض دارد کرتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کے قابل ہونا محال ہے۔ اور یہاں شق ثانی اور ثالث میں ثابت یہ ہوتا ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے لہذا مصنف کا خلاف مفروض کہنا غلط ہوا۔

قولہ خلف: جب کہ فلک کا محدود جہات ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ قولہ فلک یلزم: کوئی یہ جواب دے سکتا ہے کہ جزر کی حرکت خواہ مرکز عالم ہی کی طرف ہو، مگر کسی نہ کسی طرف تو ہے، جہت فوق اور تحت کی طرف اگرچہ نہ ہو۔ تو جہت کا تعین بہر حال محدود سے قبل لازم آتا ہے۔

قولہ لاعلیہا: اور یہ ہو سکتا ہے کہ جہت اجزاء کی ذات سے مؤخر ہو مگر ان کی حرکات سے مقدم ہو تو یہ محال نہیں ہے کیونکہ شی واحد بالذات مقدم اور بالمرن مؤخر ہو سکتی ہے۔

## فصل

فی ان الفلک قابل للحركة المستديرة ای الوضعية

لان كل جزء من اجزائه الممفر وضعة فيه، هذا مبني على ان الفلك متصل  
واحد لاجزاء فيه بالفعل لا يختص بما ای طبيعة تقتضي حصول وضع  
معين ومحاذاة متعينة لتساوي الاجزاء في الطبيعة اور وعليه ان  
البساطة التي يستدل بها على ان الفلك قابل للحركة المستديرة  
دالة على انه غير قابل لها لانه اذا تحرك على الاستداس اصابة فامت ان  
يتحرك الى جميع الجوانب وهو محال بالضرورة او الى بعضها دون  
بعض وانه ترجيح بلامرجه وايضا اذا تحرك البسيط على الاستداس  
فلا بد ههنا من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة  
متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط الممفر وضعة فيما بينهما  
بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع  
النقط الممفر وضعة في ذلك البسيط وصلاحيته للقضية والسكون  
وراسم الدائرة والصغيرة والكبيرة بالحركة البطيئة والسريعة و  
انه ترجيح بلامرجه، وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان  
يكون لامر عائد الى محركة وان لم نعلمه بعينه ضرورة كون المتحرك  
بسيطاً، وانت تعلم ان هذا من ان لقولهم ان نسبة الفاعل الى  
الجميع سواء وعليه مبني كثير من قواعدهم،

## فصل

اس بيان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے

کیونکہ فلک کے اجزاء مفر ومنہ میں گئے ایک جز جو فلک میں پایا جاتا ہے۔ یہ بیان اسپرینی  
ہے کہ فلک متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جز نہیں پایا جاتا۔ اور خاص نہیں ہے اس  
کے ساتھ، یعنی فلک کی طبیعت معین وضع اور محاذات کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ اس کے

اجزا با ہم مساوی ہے طبیعت میں۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ وہ بساطت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ جب فلک استدارہ پر حرکت کرے گا تو یہ تمام جواب کی طرف حرکت کرے گا ایک وقت میں۔ اور یہ بدہمت محال ہے۔ یا ان میں سے بعض کی جانب حرکت کرے گا۔ اور بعض دوسرے اجزاء کی طرف حرکت کرے گا۔ تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔ نیز جب بساطت استدارہ پر حرکت کرے گا تو وہاں قطبین معینہ جو کہ ساکن ہوں، ہونا لازم اور ضروری ہے۔ نیز چھوٹے بڑے کے تفاوت سے مخصوص دائروں کا ہونا بھی ضروری ہے جسکو نقطہ مفروضہ ان کے درمیان بنائے گا۔ ایسی حرکات سے جو مختلف ہوں گی اور یہ اختلاف بہت زیادہ ہو گا سرعت اور بطور میں۔ نیز ان اجزاء کا قطبین سکون اور رسم دوائر ضعیفہ و کبیرہ کی صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے حرکت سرعہ اور بطیئہ کے ذریعہ اور ایک جز میں ہونا دوسرے میں نہ ہونا ان امور کا ترجیح بلا مرجع ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ اے امر کی وجہ سے ہو اس کے محرک کی طرف ملاحظہ ہوا اگر یہ متین طور پر ہم اس کو نہیں جانتے کیونکہ بدیہی ہے نہ محرک بسیط ہے۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ ان کا یہ قول اس قول کے نافی ہے جس میں یہ ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہوتی ہے اور اس اصول پر بہت سے ان کے قواعد مبنی ہیں۔

## شرح

قوله فصل فی ان الفلك : اس فصل کا مقصد یہ ہے کہ مصنف اس میں تین احکام ثابت کریں۔ اول یہ کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ دوم یہ کہ فلک کا میل مستدیرہ کے لئے مبدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے فلک حرکت استدارہ کرتا ہے۔ سوم یہ کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدا۔۔۔ موجود نہیں ہے۔  
قوله الوضعیت : شارح نے اس جگہ حرکت مستدیرہ کی تفسیر حرکت وضعیہ سے کی ہے جو مقولہ وضع میں واقع ہوتی ہے۔

قوله لان کل : الغرض ان اجزاء مفروضہ تحلیلیم ہوں گے نہ کہ ترکیبیم۔ شے کے اجزاء تحلیلیم وہ ہوتے ہیں جن کو دویم ذہن میں فرض کر لیتا ہے اور شے خارج میں تقسیم موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تجزی نہیں ہوتی۔ ان کو اجزاء محض مسامحہ ہی کہہ دیا جاتا ہے اسی لئے اس کا نام اجزاء علی المسامحہ بھی کہتے ہیں۔

قوله لاجزاء فہ : یعنی باعتبار حقیقت کے جس طرح سے وہ باعتبار حس کے متصل واحد ہے ایسا نہ ہو جیسا کہ متکلمین اور ذمیرا فیس جس کو اجزاء ذی مقراطیسیہ صلبہ سے مرکب ملتے ہیں

اور مکملین اجزاء غیر متساویہ جسم کو مرکب مانتے ہیں یعنی اجزاء کثیرہ سے۔  
 قولہ لا یختص الخ : میبزی کے دوسرے نسخوں میں عبارت موجود نہیں ہے اس لئے یہ  
 قید زائد ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اجزاء مفرد منہ میں سے کوئی جزر فلک کا دوسرے  
 اجزاء سے اس طبیعت کی وجہ سے متماثل نہ ہو۔ جو طبیعت کہ وضع معین اور محاذات عینہ میں  
 حصوں کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام اجزاء کی طبیعت ایک ہیں اور اجزاء میں باہم  
 طبائع کا کوئی فرق نہیں ہے۔ حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہو گا کہ فلک میں جو اجزاء فرض  
 اور اگر لایخص کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہو گا کہ فلک میں جو اجزاء فرض  
 کئے گئے ہیں ان کی طبیعت خاص نہیں ہے کہ ایک جزر کا تقاضہ کچھ ہو اور دوسرے جزر کا کچھ ہو  
 اس لئے تمام اجزاء تقاضہ میں مشترک ہیں کیونکہ اس کے اجزاء سب طبیعت میں مساوی ہیں اس  
 لئے کہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک ہے بسیط۔ اور ایسے اجزاء مرکب نہیں ہے جس کے اجزاء  
 تقاضے میں ایک دوسرے کے مختلف ہوں

قولہ وادرس علیہ : یہ امام رازی کا یہ اعتراض ہے جو شرح اشارات میں ذکر کیا گیا ہے۔  
 قولہ غیر مرکب البسیط : ایسے اجزاء سے جو طبائع میں مختلف ہوں۔  
 قولہ قطبین : اس کا دوسرا نام محدود ہے، خط کی دو طرف جس پر کہ حرکت کرتا ہے۔  
 قولہ اختلافا عظیما : یعنی جو دائرے قطبین سے قریب ہوں گے ان کی حرکت بہت تیز ہوگی  
 کیونکہ اس کو اسی وقت زیادہ مسافت طے کرنا پڑتی ہے جس وقت میں چھوٹے دائرے بہت  
 معمولی مسافت طے کرتے ہیں تو ایک ہی جسم ہے اور وہ بھی بسیط ہے۔  
 قولہ وقد یجاب : امام رازی کے اس اعتراض کا جواب تفسیر طوسی نے شرح اشارات  
 میں دیا ہے اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔

قولہ ائی محو کہ : فلک کے حرکت سے مراد ان کے نزدیک مجردہ ثانیہ ہے یا رابعہ۔  
 قولہ اضواء کون : لہذا اس بسیط کی نسبت تمام جواب شمال، جنوب، مشرق، مغرب  
 وغیرہ کی طرف برابر ہوگی تو سب ہی کی طرف حرکت یک وقت ہونا چاہئے جو کہ محال ہے۔  
 اور کسی ایک جانب حرکت کرنا ترنج بلا مرجع ہے۔  
 قولہ علی قواعد صمد : ان کے اس قول میں الجمع میں الف لام معنات کے عوض میں ہے  
 مراد یہ ہے کہ اس فاعل کی تمام معلومات مساوی ہیں۔

فکل جزء یمکن ان یزول عن وضعہ ویصل الی وضع جزء آخر وما ذلک

الابا حرکت ولما امتنع، الحركة المستقيمة تعينت المستديرة ومتى كان كذلك كان قابلا للحركة. تدبيرة وقد يقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاة بطبائع الاجزاء يستلزم جواز من واليه عنها وذلك لا يستلزم جواز من حركة عليها اذ يجوز من واليه بحركة غير هامها اعتبر الوضع والمحاذاة معلا اذ يجوز كانت تلك الحركة طبيعة او قسرية واجيب باننا اذا فرغنا وجوب سكون الغير ولا خطنا من حيث انه بسيط وجدنا كل جزء منه ممكن الزوال عن وضعه فتعين امكان حركتها قطعاً،

## ترجہ

پھر ہر جز ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے اور دوسرے جز کے وضع کی طرف پھوٹ جائے۔ اور یہ صرف حرکت ہی سے ہوگا۔ اور جب حرکت مستقیمہ متع ہے تو حرکت مستدیرہ متعین ہوگئی۔ اور جب ایسا ہے تو ہر جز حرکت مستدیرہ کے قابل ہوگا۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وضع اور محاذات کا اجزاء کی طبائع کے لئے واجب ہونا اس کے زوال کا مستلزم ہے اجزاء سے، اور یہ اجزاء کی حرکت کے جواز کے لئے لازم ہے نہیں کیونکہ اس وضع کا زائل ہونا غیر مستدیر حرکت سے بھی جائز ہے۔ وہ غیر جس کے ساتھ وضع اور محاذات معتبر ہو سکے خواہ یہ حرکت طبعیہ ہو یا قسریہ۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ہم غیر کے سکون کا واجب ہونا فرض کر لیں اور بحیثیت بسیط ہونے کے اس کا لحاظ کر لیں، تو ہم اس کے ہر جز کو اپنی وضع سے ممکن الزوال پائیں گے۔ لہذا قطعی طور پر اس کی حرکت کا امکان متعین ہو گیا۔

## تشریح

تو کہ متی کان كذلك: یعنی حرکت کے ہر جز کے لئے جائز ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہو جائے۔ یہ انتقال بغیر حرکت مستدیرہ کے ممکن نہیں ہے کیونکہ فلک کے لئے

حرکت مستقیمہ جائز نہیں ہے۔

تو کہ کان قابلاً: وہ احکام ثلثہ جن کے بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی گئی تھی۔ ان میں کا پہلا حکم بیان کیا جا چکا۔

تو کہ قد يقال: یہاں پر ایک اعتراض ہے مانتے کے اس قسیمیہ پر کہ جب ایسا ہے تو فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہوا۔ اس تقدیر کی یہ ثابت ہو گیا کہ فلک کے اجزاء کا اپنی موجودہ وضع سے زوال ممکن ہے۔ اور یہ انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں ہے۔ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ جب اجزاء فلک کی طبائع کے لئے کوئی خاص وضع واجب نہیں ہے۔ تو اس وضع کا زوال جائز ہے اس جواز سے اجزاء کی حرکت کا جواز لازم نہیں آتا۔ تاکہ یہ لزوم حرکت مستدیرہ ثابت ہو سکے۔

قولہ نہ والدہ عنہا: اگر ایک وضع اور محاذات واجب نہیں تو اس کا زوال ناجائز ہے۔  
قولہ جواز حرکت: اور اس کے واسطے یہ ثابت کیا جائے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے  
قابل ہے۔

قولہ بجرتہ عنہا: مثال کے طور پر دو فرد بیٹھے ہوئے۔ اور ایک ان میں سے کھڑا ہو گیا۔  
تو اب جاس کی وضع کھڑے ہونے والے کے کھڑے ہونے سے بدل گئی۔ مگر انتقال مکانی ثابت  
نہیں ہوا۔

قولہ مباحثہ الاعتدال وضع: یعنی وضع اور محاذات نہ بھی بدلیں اور حرکت واقع ہو جائے۔  
قولہ واجب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ فلک  
کے لئے حرکت مستدیرہ کا ثبوت ممکن ہے امکان ذاتی کے درجہ میں۔ خواہ اس کا ثبوت با عقل کسی  
ایک زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔

قولہ ولا حظنا: صرف فلک نہ نظر ہو کچھ اور مد نظر نہ ہو۔  
قولہ فقہین امکان حرکت: کیونکہ جہ سے اس کی وضع کلا۔ وال ممکن ہے اور اس سے حرکت  
فی الجزء کاللازم ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور جب جز کے لئے حرکت ثابت ہو گئی۔ تو اس سے فلک کا  
حرکت مستدیرہ کے قابل ہونا ثابت ہو گیا۔

ونقول ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدير يتحرك به والدلهما  
كان قابلاً للحركة المستديرة لكن التالي كاذب فالقدم مثله. بيان  
الشرطية انه لو لم يكن في طبيعة المناسب ان يقال لولم يكن طبيعة  
مبدأ أميل مستديراً اقول في كلامه اضطر اب لانهم لو كان الطبع بمعنى  
الطباع ويتناول ماله شعور واما اداة فلا يلزم قوله فيما بعد والالكان  
الشيء مع العائق الطبيعي كقولهم لا معه وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله  
لما قبل الميل المستدير من خارج اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس  
في طبيعته مبدأ أميل مستدير ميلاً من خارج هو تساوي الجسم  
القليل الميل والذي لا ميل طبعاً فيه اصل في السيرة كما استتقن  
عليه ولا استحالة في ذلك وايضاً لم يصح قوله فلا يكون فيه ميل مستدير  
اصلاً وهو ظاهر والانسب ان يحمل الطبع على الطباع والعائق الطبيعي  
على المتناول لما هو شعور واما اداة فان الطبيعة ايضا يطلق على سبيل

## الندسة مرادفة للطبا ۶ کما صرح بعض المحققین

ترجمہ

اور نیز ہم کہتے ہیں کہ واجب ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبداء بھی موجود ہو جس کے ذریعہ فلک حرکت کرے ورنہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے

گالیکن تالی چونکہ کاذب ہے لہذا مقدم بھی اسی کے مثل یعنی کاذب ہے۔ شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہوتا۔ اور مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر نہ ہو اس کی طبیعت میل مستدیر کا مبداء۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر طبع طباہ کے معنی میں ہو اور مالہ شور و ارادہ کو شامل ہو تو مصنف کا قول جو بعد میں ان الفاظ میں آتا ہے "والا لکان الشیء مع العوائق الطبیعیہ" مناسب اور مطابق نہ رہے گا بلکہ منافات ہو جائے گا۔ اور اگر طبع بمعنی طبیعت کے ہے تو مصنف کا قول "ما قبل الميل المستدیر من خارج" درست نہ ہو گا۔ کیونکہ لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت میں کہ وہ جس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہیں ہے وہ میل کو خارج سے قبول کرے تو لازم آتا ہے کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل طبعی موجود نہیں ہے۔ دونوں سرعت میں مساوی ہو جائیں جیسا کہ عنقریب آپ اس سے واقف ہو جائیں گے۔ اور اس میں کوئی استحالة نہیں ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول درست نہیں کہ "فلا یكون" کہ فلک میں میل مستدیر بالکل نہیں ہو گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ یہاں طبع کو طباہ کے معنی میں لیا جائے اور عائق طبعی کو اس عائق پر محمول کیا جائے جس کے لئے شعور اور ارادہ ہو۔ کیونکہ طبیعت طبعی کی طرح گی کے ساتھ الطلاق کیا جاتا ہے جو طباہ کے مراد ہے جیسا کہ بعض محققین نے مراحت کیا ہے۔

قوله التالی: یعنی فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل نہ ہونا نہ داخل کی وجہ سے نہ خارج کی وجہ سے۔

شرح

قوله طبعہ: کیونکہ فلک کی طبیعت مبداء میل کا موجب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ "فی طبعہ" کے بجائے "لم یکن طبعہ" کہنا چاہئے تھا۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں حرف فی زائد ہے اس کو حذف ہونا چاہئے۔ کیونکہ مبداء میل نفس طبع ہے اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور ظرف و منظر و منظر میں مغایرت ہوتی ہے اس سے طبع اور میل میں مغایرت لازم آتی ہے۔

اس ابہام کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا کہ یہاں سے کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تاکہ ظرفیت کا وہم ختم ہو جائے اور مغایرت کا اعتراض وارد نہ ہو۔





کیف لا وقد ذهبوا الى ان كره النار متحركة بمتابعة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ أميل مستدير يتحرك به، ويمكن تقدير الدلائل على وجه يلحق فيه إمكان الحركة بحسب الذات ولا يجري في العناصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن وما يقبل تحريكاً قسرياً فلا بد فيه من مبدأ أميل طباعى ولها امتنع في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ أميل مستدير

## ترجمہ و

پس محال ہے کہ وہ استدوارہ پر حرکت کرے اور ماضی میں یہ ثابت ہو چکا کہ فلك حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے مراد لیا جائے کہ حرکت مستدیرہ فلك کے لئے ممکن ذاتی ہے تو یہ اس کی حرکت کے امتناع کے منافی نہیں ہے۔ فلك استدوارہ پر حرکت کرے اپنی عدم علت کے واسطے سے۔ اور وہ میل مستدیرہ ہے۔ اور اگر اسے اس قول سے مراد یہ ہے کہ فلك میں استدوارہ تمام حرکت مستدیرہ کی پائی جاتی ہے اور یہ استدوارہ حاصل نہیں ہوتی مگر تمام شرطوں کے پائے جانے کے وقت۔ اور تمام مواضع کے نہ ہونے کے وقت، تو یہ دونوں باتیں ماضی سے معلوم نہیں ہوتیں اور نیز جو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ تمام بالنظر عنصریہ میں جاری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے امکان میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ایسا کیوں نہ ہوگا حالانکہ حکماء کا مذہب ہے کہ کرہ نار فلك کے تابع ہو کر متحرک ہے۔ تو واجب ہے کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ پایا جائے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہو۔

اور دلیل کی تقریر اس طور پر ممکن ہے کہ باقی رہے حرکت کا امکان باعتبار ذات کے اور دلیل عناصر پر جاری نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ فلك کی تحریک قسری ممکن ہے اور جو تحریک قسری کے قابل ہو تو اس میں میل طباعی کا مبدأ ہونا ضروری ہے اور جب فلك میں میل مستقیم محال ہے تو یہ مبدأ میل مستدیرہ کا ہوگا۔

قولہ فیقتضیٰ: لہذا میل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فلك میں حرکت استدوارہ کا ہونا بھی محال ہے۔

قولہ فیہ بحثہ: اس اجتماع متناہیین میں بحث ہے کہ یہ اجتماع ہے بھی کہ نہیں۔

قولہ اسیدہ: یعنی فلك حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ ممکن ذاتی: یعنی حرکت مستدیرہ کا ذات فلك کے لئے ممکن ہونا۔

قولہ وحی المیل المستدیر: یعنی حرکت علی الاستدارہ فلک کے لئے لذاتہ ممکن ہے مگر علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرکت علی الاستدارہ محال ہے تو چونکہ امکان اور محال دونوں کی جہت مختلف ہے۔ لہذا اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ وان اسید بہ: یعنی اس سے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ یہ مراد ہو کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام پائی جاتی ہے۔

قولہ عدم جسیم الموانع: یعنی حرکت علی الاستدارہ للفلک میں استعداد تام اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی تمام شرائط پائی جائیں اور تمام رکاوٹیں ختم ہو جائیں۔ اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فلک میں میل مستدیر پایا جائے۔

قولہ مہامر: جہاں انہوں نے فلک کے لئے حکم اول کو بیان کیا ہے۔

قولہ بتابعہ: لہذا جب فلک قمر کو حرکت مستدیرہ ہوگی تو کہہ ناکو بھی حرکت مستدیرہ ہوگی

قولہ یتحرک بہ: حالانکہ ناکہ میں مبداء میل مستدیر کا نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس میں حرکت مستقیم کا مبداء ہو کر رہتا ہے۔

قولہ امتنع: اس وجہ سے کہ فلک کے لئے حرکت مستقیم محال ہے جیسا کہ آئندہ فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

وانما قلنا انہ لولم یکن فی طبعہ مبداء میل مستدیر لہا قبل المیل المستدیر  
من خارج ای قاسر لانہ لو تحرك من خارج لتحرك مسافة فی زمان  
اذ لا يتصور وقوع الحركة فی الان ویکون ذلك الزمان اقصر من زمان  
حركة ذی میل طبعی یكون ذلك المیل معا وقالہ القسری مخالفتہا  
ایاہ فی الجہۃ

ترجمہ

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبداء نہ ہوگا تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہ کرے گا۔ یعنی قاسر سے۔ کیونکہ اگر خارج کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو البتہ وہ فلک معینہ مسافت میں کسی عین زمانے میں حرکت کرے گا اس لئے کہ وقوع حرکت فی الان میں ممکن نہیں ہے۔ اور ہو گا یہ زمان اقصر بمقابلے میل طبعی والے فلک کی حرکت کے زمانے کے جس میں یہ میل طبعی میل قسری کے عداوق موجود ہو۔ کیونکہ وہ جہت میں اس کی مخالفت کرے گا۔

## تشریح

تولا فی سنان: کیونکہ حرکت کا وقوع آن میں تو محال ہے۔  
 تولا ذی میں: فرض کر دو ایک جسم وہ ہے جس میں جسم کی حرکت کرنے والی قوت کام کر رہی ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی مانع نہیں ہے جو حرکت سے روکے یا حرکت کی مقدار میں کمی کرے۔ جیسے خالی گاڑی۔ اور اس کے بالمقابل دوسرا جسم ہے وہ بھی حرکت کر رہا ہے مگر اس جسم آخر کے ساتھ مانع عن حرکت موجود ہے مثلاً دوسرا جسم وزن سے بھری ہوئی گاڑی ہے کہ گاڑی کی قوت رفتار پہلی کی طرح مساوی ہے مگر اس میں وزن ہے اس وجہ سے اس کی رفتار پہلے کے مقابلے میں سست ہوئی۔ اور اس کے پہلے کی رفتار تیز ہوئی۔ اس لئے متعین مسافت کو تیز حرکت سے پہلا کم وقت میں طے کرے گا۔ اور دوسرا اس کی مسافت کو سست حرکت کے ذریعہ زیادہ وقت میں طے کرے گا۔

تولا حوکتہ ذی میں: یعنی اس میں وقت اول کے بہ نسبت زیادہ خرچ ہوگا۔  
 تولا القسری: مثلاً میل طبعی تو مشرق کی جانب جسم کو لے جانا چاہتا ہے اور میل قسری اس کو مغرب کی جانب لے جانا چاہتا ہے اور اس پس و پیش میں جسم کی حرکت سست ہو جائیگی۔

وتجوز بمثل تللب القوة القسریة فی عین تلك المسافة والایکان الشی  
 ای الحركة مع العائق وهو الميل الطبعی کہ ہوا لامعہ ہذا اخلف قیل لا  
 یلزم من فرض عدم الميل العائق فیہ عدم جمیع العوائق فیمکن ان  
 یکون خالیاً عن الميل وہ تاسرنا العائق اخو یقاوم ذلك العائق الميل  
 الذی فی ذی الميل فلا یلزم ان یکون زمان عدم الميل اقصر من  
 زمان ذی الميل واجیب بان فرض مثل ذلك العائق مع ذی  
 الميل ایضا

## ترجمہ

اور اسی قوت قسریہ کے مثل بعینہ اسی مسافت میں حرکت کرے ورنہ البتہ  
 شے یعنی حرکت عائق کے ساتھ۔ اور عائق میل طبعی کا نام، کہ ہوا لامعہ ایسی  
 ہے کہ وہ اس کے ساتھ موجود نہیں ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں  
 میل عائق کا عدم فرض کرنے سے لازم نہیں آتا کہ تمام عوائق کا عدم ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ  
 فلک میل طبعی سے خالی ہو۔ اور دوسرے عائق سے مقارن ہو جو مقاومت کرتا ہو اس میل  
 کی جو ذی میل میں موجود ہے۔ پس لازم نہیں آتا کہ عدم میل کا زمانہ اقصر ہو ذی میل کے

نہا نے ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم اسی جیسا عائق ذی میل میں بھی فرض کریں گے جیسا کہ  
عدم میل میں فرض کیا گیا ہے۔ (تب تو استعمال لازم آئے گا)

قولہ العائق مانع سے مراد یہاں میل طبعی ہے۔

**تشریح**

قولہ خفف: اول وہ جسم ہے جس میں میل کی نفی ہے۔ صرف قاسم کی وجہ سے  
حرکت ہو رہی ہے۔ اور دوسرا وہ جسم ہے جس کے ساتھ عائق موجود ہے جو حرکت سے جسم کو روک  
رہا ہے تو دونوں کے زمانوں میں فرق ہوگا۔

قولہ تیل لا یکون: اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کا اپنے مانع کے ساتھ اس جیسا ہونا جس میں  
کوئی مانع نہیں ہے۔ اس تقدیر پر زمانے کو کم نہ مانا جائے۔ عدم میل کی حرکت کم ہے۔  
مقابلہ اس حرکت کے جو ذی میل ہے۔

قولہ فی ذی الميل: خلاصہ یہ نکلا کہ ایک جسم مانع کے ساتھ ہے اور دوسرا مانع طبعی سے خالی  
ہے ان دونوں کا برابر ہونا لازم ہے۔ متعین نے کہا کہ اگر ایک جسم میں عائق طبعی موجود نہیں  
تو ممکن ہے کہ دوسرا عائق ایسا موجود ہو جو جسم کے اس عائق کے مساوی ہے۔ تب تو دونوں تفاوت  
باطل ہے اور مساوت واقع ہے۔

واجب ہے: خلاصہ جواب یہ ہے کہ میل طبعی کے علاوہ دوسرے عائق کا احتمال جس طرح عدم  
المیل میں ہے اسی طرح ذی میل طبعی میں بھی ہے۔ اس صورت میں عدم میل میں ایک عائق ہوگا  
اور ذی میل میں دو عائق ہوں گے۔ ایک میل طبعی اور ایک دوسرا عائق۔ لہذا عدم میل کا زمانہ  
اس کے مقابلہ میں کم ہی رہے گا۔

وذلك الزمان الاقصى الذي هو زمان عدیم المعاق له نسبة لاحالة  
الى الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عدیم الميل ساعة  
وزمان ذی الميل ساعتين فاذا فرضنا ذاميل اخر ميله اصغف من  
الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان  
الاقصى الى الزمان الاطول فيكون نصفه،

**ترجمہ**

اور یہ زمانہ اقصر، وہ عدم المعاق کا زمانہ ہے، اس کو لا محال زمانہ اطول کے  
ساتھ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اور فرض کر دیے نسبت نصف کی ہے جیسے کہ  
عدم میل کا زمانہ ایک ساعت ہے اور ذی میل کا زمانہ دو ساعت ہے۔ پس جب ہم ایک

دوسرا ذی میل ایسا فرض کریں جس کا میل میل اول سے اصنف ہو اس طور پر کہ اس کی نسبت میل اول کی وہی ہو جو زمانہ اقصر کی نسبت زمانہ اطول کی طرف ہے پس وہ نصف ہے۔

**شرح**

قولہ ساعتین : اس لئے کہ زمانہ مقدار ہوتا ہے اور جب مقدار کی دونوں ہوتی ہیں تو ان میں باہم کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے جیسے نصف، ثلث، ربع خمس وغیرہ۔ لہذا عدیم المیل اور ذی میل کے زمانے کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ شارح نے فرض کیا کہ یہ نسبت نصف ہے یعنی عدیم المیل میں ایک ساعت اور ذی المیل میں دو ساعت۔ زمانہ مسافت طے کرنے میں صرف ہوگا۔

قولہ میلہ اصنف : اس جسم میں میل مانع عن الحركة موجود ہے۔ قولہ فیکون نصفہ : گو یا میل اول اور جسم ضعیف المیل کے درمیان جو نسبت ہے یہ وہی نسبت ہے جو زمانہ اقصر اور زمانہ اطول والے دونوں جسم کے درمیان ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے یعنی نصف کی نسبت ہے۔ اب تین جسم جمع ہو گئے جن کی نسبت انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عدیم المیل میں ایک گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اقصر کہا جاتا ہے۔ ذی المیل الاول اس میں دو گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمانہ اطول کہا جاتا ہے۔ اور ایک اور جسم فرض کیا گیا جس کا زمانہ ذی میل اول کے مقابلے میں کمزور ہے۔ فرض کر و کہ وہ نصف ہے تو اس میں بھی ایک ہی گھنٹہ صرف ہوا کیونکہ مانع حرکت اول کے مقابلے نصف ہے۔ تو حرکت بھی نصف ہوگی تو وقت بھی نصف یعنی ایک گھنٹہ خرچ ہوگا۔ اب نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل یعنی اول اور میل ضعیف یعنی تیسرا جسم ان دونوں میں ایک ایک گھنٹہ صرف ہوا تو لازم آیا کہ عدیم المیل اور میل ضعیف دونوں کا وقت ایک ہی ہے لہذا میل کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا۔ یہی ہے کہ ہوا لضعف۔

فیتحرر ذوالمیل الثانی بمثل تلك القوة القسریة فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافتہ ای مسافتہ عدیم المیل لان الحركة تزاد سرعتہا بقدر انتقاض القوة المیلیة المعاوقة التي فی الجسم وتنتقص سرعتہا بقدر ان زیاد القوة المذکورہ لانه لو انتقض شی من القوة المعاوقة التي فی الجسم ولا یزاد السرعة او زاد شی منها ولا ینتقض السرعة لو تکن للقوة المیلیة مانعة عن الحركة هذا خلف فلما کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان سرعتہ ذی المیل الثانی ضعف سرعتہ ذی المیل الاول فیتحرر ذوالمیل الثانی فی نصف زمان ذی المیل



بوجہ اُخربان یقال فیقطع ذوی المیل الثانی مثل مسافة عدم المیل  
فی زمان عدیم المیل لان السرعة تزداد وتنقص بانتقاص المیل  
المعاوق وانما زیادة فکلبا کان المیل المعاق اقل کان زمان الحركة  
اقصر لانما زیادة السرعة وکلبا کان المیل اکثر کان زمان الحركة  
اطول لانتنقص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت المیل  
المعاوق، فلها کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکت  
ذی المیل الثانی نصف زمان حرکت ذی المیل الاول وهذا...  
ساعتان وذلك ساعة کزمان حرکت عدیم المیل،

## ترجمہ

تو ثابت ہوا کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل موجود نہیں ہے۔  
سرعت میں دونوں مساوی ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ اس کلام کی ایک تفسیر  
یہ کی جاتی ہے کہ مذکورہ تینوں اجسام فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقے سے تقریر کی جاتی ہے  
اس طرح سے کہ کہا جائے کہ عدیم المیل کے ذہن میں عدیم المیل کی مسافت جیسی مسافت  
ذو میل ثانی بھی قطع کر سکتا ہے اس لئے کہ سرعت لٹتی بڑھتی رہتی ہے میل و معاوق کے کم و بیش  
ہونے سے۔ لہذا جب بھی میل معاوق قلیل ہوتا رہے گا تو حرکت کا زمانہ اقل ہوگا سرعت کے  
بڑھ جانے کی وجہ سے۔ اور جب کبھی میل کثیر ہوگا تو حرکت کا زمانہ طویل ہوگا سرعت کے کم  
ہو جانے کی وجہ سے لہذا زمانے کا تفاوت میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار سے ہوگا  
پس جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل کی حرکت کا زمانہ نصف ہوگا ذی میل اول  
کی حرکت کے زمانے کا۔ اور یہ دو ساعت ہے۔ اور اس کا زمانہ ایک ساعت ہے۔  
تو لہذا ہوصال: کیونکہ اس سے خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس جسم میں عائق  
موجود ہے۔ اس کی حرکت و سرعت میں اس جسم کے برابر ہو جائے جس میں  
عائق موجود نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ اسد زیادہ: یعنی جب میل طبعی کم ہوگا تو حرکت میں سرعت آئے گی اور جب میل طبعی  
زیادہ ہوگا تو سرعت رفتار میں کمی آئے گی

قولہ المیل الثانی: یعنی وہ میل جس کو اوپر میل ضعیف کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

قولہ المیل الاول: جس کو ذی المیل الاصل کے نام سے ذکر کیا ہے۔

قولہ نصف زمان حرکت: یعنی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ میل اول کی حرکت کے زمانے

سے نصف ہوگا۔

قولہ ساعة : یعنی ذی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت ہے۔

قولہ گنمان حرکتہ : یعنی مدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ایک ساعۃ تھا۔ ایسے ہی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ساعت ہے

وقال ابو البركات البغدادي وجود الحركة من حيث هي لا يتصور الا في زمان فلذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيته ما يكون محفوظا متحققا في جميع الحركات الثلاث وما زاد عليه يكون بحسب المعاق فيجب ان يشترك الاجسام الثلاثة في ساعة واحدة لاجل اصل الحركة و هي زمان حركة عديم الميل ويكون ساعة في ذی الميل الاول بانرا اوميله ولما كان ميل ذی الميل الثاني نصف ذی الميل الاول كان زمان حركة ذی الميل الثاني نصف زمان حركة ذی الميل الاول فيكون نصف ساعة بانرا اوميله فيكون زمانه ساعة ونصف،

ترجمہ

اور ابو البركات بغدادی نے کہا کہ حرکت من حیث ہی کا وجود ممکن نہیں ہے مگر کسی نہ کسی زمانے میں۔ پس یہ زمانہ جس کا تقاضہ ماہیت حرکت کرتی ہے۔ مذکورہ

تین قسم کی حرکتوں میں محفوظ اور موجود ہوئی۔ اور جو اس سے زائد ہوئی وہ معاق کے اعتبار سے ہوئی۔ لہذا واجب ہے کہ تینوں اجسام ساعت واحد میں شریک ہوں اصل حرکت کی وجہ سے۔ اور وہ عديم الميل کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور ایک ساعت ذی میل اول میں ہو اس کے میل کے مقابلے میں۔ اور جب کہ ذی میل ثانی کا میل ذی میل اول کے میل کا نصف ہے تو میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ذی میل اول کی حرکت کے زمانہ کا نصف ہوگا۔ پس حاصل یہ ہے کہ نصف ساعۃ اس کے میل کے مقابلے میں ہے۔ لہذا اس کا مجموعہ زمانہ ساعت اور نصف (انہم ساعت) ہے۔

تشریح

قولہ الا في الزمان : نفس حرکت کے لئے نفس زمانہ ضروری ہے۔

قولہ جميع الحركات : اس سے مراد مدیم المیل، میل کثیر اور میل قلیل کی حرکت ہے

قولہ بحسب المعاق : معاق وہ میل ہے جو طبعی طور پر حرکت سے مانع ہے

قولہ الاجسام الثلاثة : اس سے مراد عديم الحركة والاجسم، میل اول والاجسم اور میل ثانی والا جسم ہے۔ ایک ساعت کا زمانہ تینوں اجسام میں پایا جائے اور اضافہ اس مقدار کے بعد واضح ہوگا



قولہ لاجل اصل الحیکتہ : لہذا نفس زمانہ میں بھی شریک ہوں گے  
 قولہ بانراۃ منیلہ : تو گویا میل اول میں ایک ساعت نفس حرکت کا اور ایک ساعت میل معاد  
 کی وجہ سے۔ اس طرح میل اول کا زمانہ حرکت دو ساعت ہو گیا۔  
 قولہ بنمانہ : جس کو میل ضعیف یا جسم ثالث وغیرہ کے نام سے فرض کیا گیا ہے۔  
 اس تاویل اور تقریر کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل جس میں صرف ایک ساعت کا زمانہ صرف  
 ہوا ہے۔ اور میل ثانی جس کی حرکت میں ڈیڑھ ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے، دونوں میں مساوی  
 لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ابوالبرکات کے جواب سے دونوں مساوی ہونے کا جو استحالہ لازم نہیں  
 آتا تھا وہ باطل ہے۔

واجیب عنہ بان الزمان متصل واحد لا انقسام فیہ بالفعل وانہا  
 تنقسم بالفرض الی اجزاء ہی انما منۃ انقسام لا یقف عند حد وکذلک  
 الحوکہ متصلۃ لانطباقہا علی المسافۃ والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء  
 منقسمۃ ہی حرکات کہا ان المسافۃ لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ کل  
 واحد منہا مسافۃ فی زمان ایتہ حرکت فرضت اذ اجزئی علی ای وحہ  
 امید کان کل جزء منہ زمانا وکان ظہرنا الجزیہ من اجزاء تملک الحوکہ و  
 ذلک الجزء ایضا حرکت واقعۃ فی جزء من اجزاء المسافۃ وهو فی نفسہ  
 ایضا مسافۃ فیما ہیۃ الحوکہ من حیث ہی صالحۃ لان تقع فی ای جزء  
 کان من الاجزاء المفروضۃ للزمان والمسافۃ فلا تقتضی الحوکہ لذاتہا  
 قدرا معینا من الزمان ولا من المسافۃ بل تقتضی مطلقہا،

## ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ زمانہ ایک متصل واحد ہے اس میں بالفعل  
 انقسام نہیں ہوتا۔ البتہ فرض انقسام ایسے اجزاء کی طرف ہو جاتا ہے جن  
 کا نام ازمنہ ہے۔ اور تقسیم ایسی ہوتی ہے جو لا تقف عند حد ہوتی ہے۔ اسی طرح حرکت بھی  
 متصل ہوتی ہے کیونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے اور زمانہ نہیں تقسیم ہوتا لیکن ایسے اجزاء  
 میں جو منقسم ہوتے ہیں اور اس کا ہر جزو حرکت کرتا ہے جس طرح مسافت نہیں تقسیم ہوتی مگر ان اجزاء  
 میں جو منقسم ہوتے ہیں۔ اور ہر جزو اس کا مسافت ہوتا ہے لہذا جس حرکت کا زمانہ بھی فرض کیا  
 جائے گا جب اس کی تجزی و تقسیم جس طریق پر بھی کی جائے تو اس کا جزو زمانہ ہی ہو گا۔ اور

اس حرکت کے اجزاء میں سے کسی چیز کا طرف ہوگا اور حرکت کا یہ جزر بھی ایسی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے کسی جزر میں واقع ہے اور مسافت کا وہ جزر بھی فی نفسہ کل کی طرح مسافت ہے پس ماہیت حرکت من حیث ہی صلاحیت رکھتی ہے کہ مسافت اور زمانے مفروضہ اجزاء میں سے کسی بھی جزر میں واقع ہے۔ لہذا حرکت اپنی ذات میں زمانے کی کسی مبین مقدار کا تقاضہ نہیں کرتی بلکہ مطلق زمانہ و مسافت کا تقاضہ کرتی ہے۔

## تشریح

قوله ولجیب بانہ : جو کلمہ شارح کے اپنے نظریہ کے مطابق فلاسفہ کی دلیل نہیں کے مسئلہ قواعد اصول سے توڑتا ہے۔ اس لئے حکماء کے مختلف اقوال نقل کر کے استدلال کو باطل کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر کے پیش نظر اب تعمیر طوسی کا قول نقل کرتے جا رہے ہیں۔

قوله لا یقف عند حد : ورنہ جزر لا یخبر فی لازم آئے گا جو ان کے نزدیک باطل ہے۔  
قوله حی حركات : یعنی اجزاء حرکت خود بھی حرکت ہوتے ہیں۔

قوله ایضا مسافت : اس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت، زمانہ اور مسافت میں سے کسی میں جب تقسیم کریں گے تو ان کے اجزاء جو برابر آمد ہوں گے ان کا اور ان کے کل کا ایک ہی نام ہوگا۔ مثلاً اجزاء حرکت کا نام حرکت، اجزاء زمانہ کا نام زمانہ، اجزاء مسافت کا نام مسافت معلوم ہوا کہ جو نام جزر کا وہی کل کا ہے۔

دوسری چیز معلوم ہوئی کہ حرکت کا انطباق مسافت پر ہوتا ہے اور زمانہ اس کے لئے طرف ہوتا ہے۔  
قوله مطلقہ : یعنی زمانہ اور مسافت مطلقہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

يمكن ان يقال ان البداهة تحكم بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي قدرا معيناً من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاقق ثم ان الزمان يزاد بسبب المعاقق فيكون بعض من الزمان بازاء المعاقق وبعض منه بازاء الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب الاشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان من الزمان بازاء الحركة باعتبارها الفرق من تساوي تلك الاجسام فيها وما زاد عليه يكون بازاء المعاقق وقال الامام لا استحالة في كون الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويين في السرعة الا اذا كان الميل القليل عائقاً ولم لا يجوز ان يكون بالعائق

مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاودة كما ان قطرات الماء اذا  
تنازلت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة فيه،

### ترجمہ

ارد ممکن ہے یہ کہ کہا جائے کہ بہایت حکم کرتا ہے کہ خاص حرکت جو خاص مسافت  
میں پائی جاتی ہے۔ وہ قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معین کے اعتبار سے  
متعین زمانہ کا تقاضہ کرتی ہے معاودت سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے بعد پھر زمانے کی مقدار  
ذائل ہو جاتی ہے معاودت کے اعتبار سے لہذا زمانے کا بعض حصہ معاودت کے مقابلے میں صرف  
ہوا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلے میں صرف ہوا اور مذکورہ امور کے لحاظ سے۔ لہذا مذکورہ  
اجسام متکثرہ میں اشتراک واجب ہے۔ اس صورت میں کہ معین زمانہ حرکت کے مقابلے میں ہوا اور  
مذکورہ کے لحاظ سے اس لئے کہ ان اجسام میں ان امور مذکورہ میں مساوات فرض ہے۔ اور زمانے  
کا جو حصہ اس مقدار معین سے زائد خرچ ہو گا وہ معاودت کے مقابلے میں شمار ہو گا۔

امام نے کہا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ جو جسم قلیل البیل ہے اور جس جسم  
میں میل موجود نہیں ہے دونوں سرعت میں مساوی ہوں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ عائق  
میل قلیل ہو۔ اور ایسا کیوں نہ ممکن ہو کہ عائق ضعف میں اس درجہ کو پہنچا ہوا ہو کہ اس کی معاودت  
کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو جس طرح کہ پانی کے قطرات جب نازل ہو رہے ہوں اور کثرت سے نازل  
ہو رہے ہوں تو وہ پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں موثر ہوتے ہیں ورنہ ایک قطرہ پانی کا کوئی اثر ہی  
نہیں ہوتا۔

### تشریح

قوله يمكن ان يقال: ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت کثرت زمانہ کے کسی معین مقدار کا  
اور تو مسافت کی کسی معین مقدار کا تقاضہ کرتی ہے۔

قوله هم قطع النظر عن المعاد: گویا شارع نے خاص حرکت، خاص مسافت اور محرک مخصوص قسری کی  
وجہ خاص حرکت، خاص مسافت اور مخصوص من الزمان کا تقاضہ بیان کر کے خوش ہو گئے کہ میں نے  
فلاسفہ کا قول رد کر دیا۔ حالانکہ اوپر فلاسفہ کا اصول مطلق حرکت، مطلق مسافت اور مطلق زمان  
سے متعلق تھا کہ مطلق حرکت، معین زمانے یا معینہ مسافت کا تقاضہ نہیں کرتی۔ اور لیکن ان ایجاب  
کے جواب سے جو نظریہ پیش کیا گیا وہ خاص حرکت کا ہے نہ کہ مطلق حرکت کا۔ لہذا دونوں میں کوئی  
تباہی نہیں ہے۔ نیز اس سے اوپر کا قول رد نہیں ہوتا۔

قوله باناء المعاد: یعنی معاودت کی مقدار کے برابر ہو گا لہذا زمانے کا متعینہ مقدار میں شریک  
ہونا اور معاودت کے مطابق کی زیادتی ثابت ہو گئی۔

قوله الا اذا: عدم الميل اور قلیل الميل کی سرعت کے مساوی ہونے میں اس وقت استعمال لازم آئے گا جب کہ قلیل الميل حرکت سے مانع ہو۔

قوله تتاخرت: شائع اس دعویٰ کو ایک مثال سے ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی کے قطرے جب بغیر مقدار میں اوپر سے نیچے گرتے ہیں تو اس کی وجہ سے سوراخ پتھر میں ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف ایک قطرے سے پتھر پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ قلیل الميل بے اثر ہو سکتا ہے۔

وهذا المحال انما الزم من فرض تحركات ذلك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا ومن فرض الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عددهم الميل الى زمان ذي الميل الاول وانما المتيقن من الحركة الجسمين الاخيرين بالنسبة الى خلاف جهة ميلهما ولا لاجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتأتى انكاره واستحالة الثاني مبنية على التناقض بين الامور المجتمعة وهو منتف مهننا بانصر وثم لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن فيمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية وقد برهن اقلیدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار اخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية،

### ترجمہ

اور یہ محال اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں بالکل میل نہیں اس کو فرض کیا گیا ہے۔ یا پھر اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ ایسے میل کو فرض کیا گیا ہے جس کی نسبت میل اول کی جانب وہی ہے جو عدم الميل کے زمانے کی نسبت ذی میل اول کے ساتھ ہے۔ اور مصنف نے اخیر کے دونوں جسم کی حرکت قسم کی وجہ سے جو ان کے طبی میل کے خلاف واقع ہو اس کو ذکر نہیں کیا اور نہ ان امور مذکورہ کے اجتماع کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ پہلی صورت تو بالکل مشاہدہ ہے۔ اس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اور دوسری صورت کا استعمال اصل میں امور مذکورہ کے مابین منافات پر موقوف ہے اور یہ منافات بداهتہ منتفی ہے۔ البتہ مذکورہ نسبت کے مطابق میل کا فرض کر لینا ممکن ہے۔

اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ میل کے مراتب کی نسبت باعتبار شدت و ضعف کے اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود عددی ہیں اور ایک زمانے کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف مقداری

ہے۔ اور اقلیدس نے اس پر بیان قائم کیا ہے کہ جائز ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار کے ساتھ موجود ہو مگر یہ نسبت عددی نسبت میں نہ پائی جاتی ہو۔

## تشریح

قولہ علیٰ ضمانت ذی المیل الاول: عبارت میں کافی الجھاؤ ہے۔ یہاں دو چیزیں متعین کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ چیز جس میں کوئی میل نہیں ہے جس کو عدیم المیل کہتے ہیں۔ ثانی یہ کہ میل ثانی جو میل اول کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جس میں مانع قلیل ہے اور اس کی اور عدیم المیل کی نسبت سرعت مساوی ہے یعنی مغروضہ ایک ساعت اور اس مساوات سے استحالة لازم آتا ہے۔ قولہ انی خلاف جہتہ: یعنی قلیل المیل میں قاسر کی وجہ سے خلاف طبع حرکت فرض کریں۔ جو مشرق کی جانب میں ہو۔ اور کثیر المیل میں خلاف طبع قاسر کی وجہ سے حرکت مغرب کی طرف ہو۔ متن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے

قولہ لا لاجتماع: اپنے مذکورہ امور ثلثہ کے اجتماع کی بھی صورت ذکر نہیں کی۔ یعنی یہ کہ ایسا جسم فرض کرتے جس میں حرکت ہے اور کوئی میل معاوق نہیں ہے۔ یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل والا جسم یعنی میل منیف داسے جسم کی حرکت۔ اسی طرح میل کثیر داسے جسم کی حرکت جو دونوں میلوں کے خلاف قاسر کی وجہ سے حرکت صادر ہو رہی ہے۔ مصنف نے اس کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔ قولہ اذا الاولیٰ: ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پہلی چیز تو مشاہدہ سے ثابت ہے اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی مناظر مجادلہ پر تل جائے تو قانون غنواہ مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو بڑی گنجائش ہے۔ مگر یہاں اس محقق کی بات ہے جو مسائل کو دلیل سے سمجھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس میں کسی انکار کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ علیٰ النسبة المذكورة: اور ممکن وہ ہے جس کے فرض کرنے سے کوئی استحالة لازم نہ آئے

قولہ لیکن ان یقال: مشاہدہ یہاں سے میل مذکور کو فرض کرنے پر منع وار کرتے ہیں اور امکان کو باطل کرتے ہیں۔

قولہ نسبة مراتب: یہ بحث سمجھنے سے قبل یہ سمجھیں کہ نسبت کی دو قسم ہے۔ ایک نسبت عددی دوسرے نسبت مقداری۔ نسبت عددی ان دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن کا عاَد مشترک ہو۔ یعنی ان دونوں میں مشترک طور پر کوئی ایسی چیز پائی جائے کہ اس کو دونوں سے بار بار جدا کریں تو دونوں چیزیں ختم ہو جائیں۔ مثلاً واحد ایسا عدد ہے جو دو کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اگر واحد کو کسی عدد سے یا مذکورہ دونوں عدد سے الگ کر دیں تو ایک ایک کر کے دونوں

عدد ختم ہو جائیں گے یہ نسبت عدد میں بالذات ہوا کرتی ہے اور اس کے بعد دو میں بالواسطہ ہوتی ہے مثلاً پانچ آم ہیں ۱۰ اور دوسری طرف چھ آم ہیں ۱۰ دونوں میں واحد مشترک ہے۔ دونوں عدد میں سے ایک ایک کر کے نکالتے جاؤ تو دونوں کے بعد دیگرے ختم ہو جائیں گے تو پہلے تو عدد ختم ہوگا اس کے ضمن میں پھر آم بھی ختم ہوگا۔

دوسری قسم نسبت مقدار یہ ہے۔ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن میں عادی مشترک نہ ہو جیسے اجسام اور ان کی وہ مقدار جو ان میں متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم غیر نہایت مرتبہ میں قابل تقسیم ہے۔ اس لئے دو جسموں میں کوئی ایسی مشترک مقدار نہیں مل سکتی جس کو بار بار نکالنے سے مقدار ختم ہو جائے۔

اس قیاس کے بعد اصل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ اور شارح کا اعتراض سمجھیں۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بعض میل کی نسبت دوسرے بعض میل کی طرف کبھی عددی ہوتی ہے۔ کیونکہ میل کی نسبت اس کے۔ محل کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو چونکہ میل کے محل یعنی جسم کے اندر غیر متناہی تقسیم کے قابلیت ہوتی ہے اس لئے اس جگہ نسبت عددی نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ اگر یہ اعتبار کر لیا جائے کہ جسم کے اجزاء کو عدد عارض ہو سکتا ہے۔ اس لحاظ سے نسبت عددی بھی صادق آسکتی ہے۔

اب میل کو لیجئے۔ میل بھی عدد عارض ہو سکتا ہے لہذا نسبت عددی بھی عارض ہو سکتی ہے مثلاً جس طرح ایک جسم دوسرے جسم کا نصف، ثلث اور ربع ہو سکتا ہے اسی طرح اس جسم کے میل میں بھی یہی نسبت یعنی ثلث، ربع اور نصف و غیرہ ہوتی۔ اس کے برخلاف زمانے میں نسبت عدد قائم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت ہوتا ہے اور حرکت اور زمانہ دونوں متصل ہوتے ہیں اور دونوں غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں۔ اس لئے حرکت اور زمانہ میں کوئی عارضی کا پایا جانا تو دونوں میں مشترک ہو نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ زمانے میں نسبت مقداری صمدی تو موجود ہے مگر نسبت عددی نہیں پایا جاتی۔ چنانچہ اقلیدس نے نسبت مقداری کے بارے میں کہا ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار سے ایسی نسبت ہو سکتی ہے جو نسبت عددی میں نہ ہو۔ لہذا میل کو زمانے کی نسبت پر فرض کرنا ممکن نہیں ہے لہذا شق ثانی باطل نہیں ہوتی۔

فهذا المحال انہا الزم من فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا  
تحركا قسريا فيكون محالا۔ ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه  
مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة لا تقضي الاثرين  
المتنافيين هذا خلف فيه نظر لاننا لا نسلم المناقاة بين الميل المستقيم

والمستدیر لاجتماعهما فی الکرة المدحرجة وما قبل من ان الميل المستقیم یقتضی توجه الجسم الی جهة والمستدیر یقتضی صفاً عنها ممنوع اذ -  
المستدیر لا یقتضی التوجه لانه یقتضی الصراف ولکن سلم المنافاة فیجوز ان تقتضی الطبیعة الواحدة اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین ،

## ترجمہ

پس یہ محال اس جسم کی جس میں بالکل میل نہ ہو حرکت قسری فرم کرنے سے لازماً آیا ہے۔ پس محال ہوگا۔

اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا سبب نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو ضرور طبیعت فکیہ واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہم میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات نہیں تسلیم کرتے۔ اس لئے کہ دونوں اس کمرہ میں صحیح میں جو گولائی میں حرکت کرتا ہو۔

اور وہ جو کہا گیا کہ میل مستقیم جہت کی جانب جسم کی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور میل مستدیر اسکی واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نہیں مانتے کیونکہ مستدیر توجہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا نہیں کہ وہ واپسی کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور اگر کسی درجہ میں منافات مان بھی لیں تو ہو سکتا ہے کہ طبیعت واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضہ کرتی ہے دو ایسے اعتبارات جو ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔

## تشریح

قولہ فیکوت محالاً: اس وجہ سے کہ اگر ممکن ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا۔ لہذا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ فلک کی طبیعت میں اگر میل مستدیر کا سبب نہ ہوگا تو فلک میل کو خارج سے بھی قبول نہیں کر سکتا اور یہی ان کا مطلوب تھا۔

قولہ هذا خلل: مان نے دعویٰ کیا کہ چونکہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا سبب موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے اس لئے اس کی طبیعت میل مستقیم کا سبب نہیں ہو سکتا۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ طبیعت واحدہ فکیہ توصف واثرات کے قابل ہو جائے گی اور یہ باطل ہے۔

قولہ فیہ نقل: یعنی میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات کو ہم نہیں مانتے۔ اور نہ ہی اس کو مانتے ہیں کہ جس جسم میں میل مستدیر ہوگا اس میں میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے۔ یا باطل ہے۔ قولہ المدحرجة: جیسے پیادائہ بنا تا ہوا گھومتا ہے۔ چونکہ استدارہ میں گھومتا ہے اس لئے حرکت مستدیرہ پائی گئی اور توجہ من جہت الی جہت ہے اس لئے حرکت مستدیرہ بھی پائی گئی۔ لہذا کمرہ حریم میں دونوں قسم کی حرکتیں صحیح ہو جاتی ہیں جو دونوں کے متنافی ہونے کے متنافی ہے۔

# فصل

## فی ان الفلک لا یقبل الکون والفساد

وهما یطلقان بالاشتراك علی معنیین علی حدوث صورۃ نوعیۃ وزوال  
اخری وعلی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا هو الاول  
والخرق والالتیام ای افتراق الاجزاء واقترانها اما انه لا یقبل الکون و  
الفساد فلانه محدد الجهات ولا شئی من محدد الجهات یقبل الکون و  
الفساد اما الصغری فقد مر تقریرها واما الکبری فلان کل ما یقبل الکون  
والفساد فلصورته الحادثة حیث طبعی ولصورته الفاسدة حیث آخر طبعی  
لهایینا ان کل جسم فله حیث طبعی هذا الایدل علی ان یکون الحیز الطبعی  
للمصورۃ الحادثة غیر الحیز الطبعی للمصورۃ الفاسدة بل هو موقوف علی  
ان الحیز الواحد لا یقتضیہ طبیعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع  
لان الامور المتخالفۃ بالنوع جائز ان یشتراک فی لانهم واحد

# فصل

اس کے بیان میں کہ فلک کون و فساد کو قبول نہیں کرتا

ادبہ دونوں بالاشتراك دو معانی پر ہوئے جاتے ہیں۔ ایک صورت نوعیہ کے حدوث اور  
دوسرے کے زوال پر۔ دوسرے وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود پر۔ مگر یہاں اول معنی  
مراد ہے۔ اودۃ خرق والتیام کو یعنی اجزاء کے باہم ملنے یا جدا ہو جانے کو۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ  
فلک کون و فساد کے قابل نہیں ہے تو اس لئے کہ فلک محدد جہات ہے اور کوئی محدد جہات  
کون و فساد کو قبول نہیں کرتا۔ بہر حال صغریٰ کا بیان تو اس کا بیان گندہ چکے ہے۔ اور بہر حال کبریٰ  
تو اس لئے کہ جو چیز کون و فساد کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی صورت حادثہ کے لئے چیز طبعی ہوتا  
ہے اور صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ ہر جسم کے لئے  
چیز طبعی ہے۔ ادبہ قول اس بات پر دال نہیں ہے کہ حادثہ کے لئے چیز طبعی اور ہے اور صورت



فاسدہ کے لئے اور ہے۔ بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ چیز واحد کا دو مختلف طبیعتیں تقاضا نہیں کرتیں اور ممنوع ہے۔ کیونکہ وہ امور جو نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں ناجائز ہے کہ ایک لازم میں دونوں شریک ہوں۔

## تشریح

قولہ فصل؛ چونکہ اس فصل میں دو مطلب بیان کئے ہیں۔ مگر ان دونوں کا بیان اس پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا اور یہ کہ فلک میں میل مستقیم کا سبب آ نہیں ہوتا۔ اس سے گذشتہ فصل میں پہلے ان کو بیان کر دیا۔ اور اب یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کون و فساد کے قابل نہیں۔

چونکہ اس فصل میں چار چیزیں بیان کی جائیں گی۔ اول یہ کہ فلک کون کے قابل نہیں۔ دوم یہ کہ فساد کے قابل نہیں۔ سوم یہ کہ خرق کے قابل نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ التیام کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں صرف دو چیزیں بیان کی جائیں گی۔ لیکن اگر اس پر غور کریں کہ ایک بیان کون و فساد سے متعلق ہے اور دوسرا خرق و التیام سے متعلق ہے۔ تو شمار میں دو ہی رہ جائیں گے۔

قولہ لایقتضیہ؛ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صورت فاسدہ و حادثہ دونوں مختلف بالنوع ہونے کے باوجود چیز طبعی ایک ہو۔

قولہ و هو منسوخ؛ یعنی یہ ممنوع ہے کہ چیز واحد کو دو مختلف بالنوع طبائع تقاضا نہیں کرتیں۔ قولہ جائز ان تشترک؛ خواہ یہ امر مشترک عام ہو جیسے کروی ہونا۔ جس کا تمام افلاک تقاضا کرتے ہیں۔ یا امر مشترک خاص ہو جیسے معلول واحد غرضی۔ کیونکہ یہ امر خاص ہے جس کا ہر وہ علت تقاضا کرتی ہے منفعل اور معلول پر علی سبیل البدلیت وارد ہونے والی ہو اور یہ فلاسفہ کے یہاں عام ہے۔ یا مثلاً بساط غصہ اور افلاک مختلف بالنوع ہیں مگر کروی ہونے کا تقاضا کرنے میں مشترک ہیں۔

وکل ما ہذا شانہ ای ما یکون لصورۃ الحادۃ حیز طبعی و لصورۃ الفاسدۃ حیز اخر طبعی فہو قابل للحرکۃ المستقیمۃ لان الصورۃ الکائنۃ امان محصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہا مستقیمۃ الی حیز ہا الطبعی وان حصلت فی حیز طبعی فالصورۃ الفاسدۃ کانت قبل الفساد حاصلۃ فی حیز غریب فکانت تقتضی میلہا مستقیمۃ الی حیز ہا الطبعی مہنا بحث اذ المحدث

لا حیزلہ بمعنی المکان ولا یضم حملہ ہہنا علی المعنی الاعظم منہ ،

## ترجمہ

اور جس کی شان یہ ہو، یعنی جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک چیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کے لئے دوسرا چیز طبعی ہو۔ تو وہ حرکت مستقیمہ کے قابل ہے۔

اس لئے کہ صورت کا متہ (حادثہ) یا چیز طبعی میں حاصل ہوگی یا چیز غریب میں۔ پس اگر وہ چیز غریب میں حاصل ہوگی تو میں مستقیم کا تقاضہ کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف (جانے کے لئے) اور اگر وہ چیز طبعی میں حاصل تھی تو صورت فاسدہ فساد سے قبل چیز غریب میں حاصل تھی، تو وہ میں مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے۔ مذکورہ دلیل میں اعتراض ہے۔ اس وجہ سے کہ محدث کے لئے مکان کے معنی میں کوئی چیز نہیں ہے۔ اور اس کا دلیل میں عام معنی پر حمل کرنا درست نہیں ہے،

## تشریح

تو لا کل ما ہذا اشارت ہے: گویا قیاس اس طرح مرتب ہو گیا کہ ہر وہ شے جو کون دفساد کے قابل ہے اس کی صورت حادثہ اور صورت فاسدہ کے لئے دو چیز طبعی الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور جس کی صورت فاسدہ اور حادثہ کے لئے دو چیز طبعی ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی لہذا فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

تو لا نکات تحقیقی: یعنی اپنے چیز طبعی کی طرف جانے کے لئے جہت کی طالب ہوگی اور توجہ الی الجہت حرکت مستقیمہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

تو لا الی حیزھا الطبعی: حالانکہ یہ ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہوتا۔ اور یہاں یہ بات لازم آتی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

تو لا المعنی الاعظم: استدلال میں اختصار ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ چیز کے دو معنی ہیں۔ اول

چیز بمعنی مکان۔ دوم وہ معنی جو عام ہیں اور مکان کو بھی شامل ہیں۔ اور وضع و محاذات کو بھی شامل

چیز کہا جاتا ہے۔ اگر چیز بمعنی مکان اس جگہ مراد ہو تو مصنف کا لفظ "فی" لانا غلط ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے

فرمایا۔ اما ان تحصل فی چیز طبعی او فی چیز غریب "اس کا معنی ہے کہ چیز مکان کے معنی میں ہے اور "فی" کا

لفظ ظرفیت کو چاہتا ہے۔ اور ظرف اپنے مظروف کو اپنے احاطہ میں لئے رہتا ہے تو اب لازم یہ

آیا کہ فلک اپنے ظرف سے گھرا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو خود ہی محیط ہے۔ لہذا چیز

بمعنی مکان مراد لینا درست نہیں ہے۔

تو لا المعنی الاعظم منہ: مطلب یہ ہے کہ اس جگہ چیز کا معنی ثانی مراد لینا اور یہ کہنا کہ چیز نام ہے

وضع و محاذات کا، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ماتن نے جو لفظ "فی" کہا ہے وہ ظرفیت کا معنی دیتا ہے

عروض کے معنی میں نہیں آتا۔ جب کہ وضع و محاذات فلک کو عارض ہوتی ہے۔

واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان ذلك ايضا يتبادر منه ارجح  
الكون والفساد بالحركة المستقيمة وليس كذلك بل هما يستلزمان  
لها انما حصل بالحركة المستقيمة لاجزاء الفلك والفلك لا يقبل الحركة  
المستقيمة فلا يقبل الخرق والالتيام وقد مر ان المراد بهما هي الحركة  
الابنية مطلقا فلا حاجة الى ما تكلفه بعضهم من انه لابد للخرق والالتيام  
من افتراق الاجزاء واقتراحها مستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة  
او مستديرة فالخرق والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة منها او  
المستديرة وهما محالان اما الاول فلها بينا ان الفلك لا يقبل الحركة  
المستقيمة

## ترجمہ

ادھر حال یہ کہ فلك حرکت والتیام کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ بھی اس  
سے ذہن میں یہ آئے کہ کون و فساد کا حصول حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے۔  
حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اس کے لئے لازم ہیں۔ حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوتا  
ہے۔ فلك کے اجزاء کو۔ اور فلك حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس وہ خرق والتیام بھی قبول  
نہیں کرے گا۔ اور (فصل ثانی میں) مذکور ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت ابینیہ ہے۔ لہذا  
بعض حضرات نے جو تکلف فرمایا ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خرق والتیام کے لئے اجزاء کا  
افتراق اور ان کا اقتران ضروری ہے۔ اور یہ دونوں افتراق و اقتران تقاضہ کرتے ہیں حرکت  
کا اور حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ پس خرق والتیام یا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوں  
گے یا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالانکہ یہ دونوں محال ہیں۔

## تشریح

قولہ لا يقبل: یہاں سے ماتن اس فصل کے دوسرے مقصد کو بیان کرنا چاہتے ہیں  
خرق نام ہے جس کے اجزاء کا ایک دوسرے سے منقطع ہو جائے گا۔ اور التیام نام  
ہے اس کے برعکس کا یعنی ان اجزاء کا ایک دوسرے سے مل جانا۔ فلك ان دونوں کے بھی قابل نہیں  
قولہ ايضا: جس طرح کون و فساد کے حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح خرق والتیام  
بھی حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قولہ وليس كذلك: یعنی یہ کہ ان دونوں کا حصول حرکت مستقیمہ کے لئے سبب ہے ایسا نہیں  
بلکہ یہ دونوں حرکت مستقیمہ کے لئے لازم ہیں۔

قولہ يتبادر منه: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب شائع دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ  
لفظ ايضا سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح خرق والتیام حرکت مستقیمہ کی وجہ سے ہوتے

ہیں، اسی طرح کون و فساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کون و فساد کا سبب حرکت مستقیمہ نہیں ہے بلکہ کون و فساد حرکت مستقیمہ کے لئے مستلزم ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت ہوگا جب کہ بار اس جگہ سبب کے لئے ہو۔ اور اگر ملا بہت کیلئے ہے تو یہ معنی ہوگا کہ خرق والقیام حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں جس طرح کون و فساد حرکت مستقیمہ کی ملا بہت سے ہوتے ہیں۔ اور ملا بہت کا معنی سبب بھی ہے اور غیر سبب بھی۔ لہذا بار کو غیر سبب کے لئے مانا جائے تو کون و فساد کے لئے حرکت مستقیمہ کا سبب ہونا لازم نہ آئے گا۔ لہذا اعتراض نہ ہوگا۔

تو لا الحركة الاینیہ: حرکت فی الامین تو جہا الی الجہت ہو یا ضروری نہیں کیونکہ حرکت ایینیہ نام ہے اس حرکت کا جو این میں بدل جائے خواہ حرکت مستقیمہ پر واقع ہو یا خطائی پر۔

اما الاول فلما بینا ان الفلک لا یقبل الحركة المستقیمة واما الثانی فلان الخرق والالقیام بالحركة المستدیرة بان یحرف بعض الاجزاء علی الاستدلال فی جهة ویتحرک البعض الآخر فی جهة اخرى فمخالفة للاولی اویسکن لکن هذه الافاعیل المختلفة مستحصلة علی الفلک لانها لو وجدت لكانت اما طبعیة او قسریة او ارادیة والکل محال اما الطبعیة فلان الفلک ذو طبعیة واحدة لا یقتضی الاشیاء واحد اذ غیر مختلف واما القسریة فلما تقر عند همرانه لا قاسی هتاک واما الارادیة فلان الفلک لبساطته عادم للالات الجسمانیة المختلفة التي بواسطتها تصد مراتک الافاعیل المختلفة عن النفس الفلکیة بالارادیة،

## ترجمہ

بہر حال اول تو جیسا کہ بساطت فلک کے بیان میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہر حال ثانی تو اس لئے کہ خرق والقیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ بایں صورت کہ فلک کے بعض اجزاء حرکت مستدیرہ پر ایک جہت میں حرکت کریں۔ دوسرے بعض دوسری جہت کی طرف حرکت کریں۔ جو پہلی جہت کے مخالف ہو۔ یا ساکن رہیں گے۔ لیکن یہ مختلف قسم کے افعال فلک میں محال ہیں کیونکہ اگر یہ افعال مختلف پائے گئے تو طبعیہ ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر ایک محال ہے۔ بہر حال طبعیہ تو اس لئے کہ فلک ایک طبعیت والا ہے جو صرف شے واحد کا تقاضہ کرتی ہے جو مختلف نہ ہو۔ اور بہر حال قسریہ تو جیسا کہ ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ عالم فلک میں کوئی تقاضہ نہیں ہے۔ اور بہر حال ارادیہ تو اس لئے کہ اس کے

بسیط ہونے کی وجہ سے آلات مختلفہ جسمانیہ کا عادم ہے۔ جن کے واسطے سے یہ افعال مختلف نفس فلکی سے ارادۂ صادر ہوں۔

## تشریح

قولہ اما الاول: یعنی خرق والقیام کا حرکت مستقیمہ کے سبب سے محال ہونا۔  
قولہ فلہا بینا: جس فصل میں ہم نے فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ اما الثانی: یعنی خرق والقیام کا فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ الا فاعیل: کہ ایک جز ایک جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسری مخالف جہت کی جانب توجہ کرے یا پھر ساکن رہے۔ یہ مختلف افعال فلک میں محال ہیں۔

قولہ اما طبعیۃ: یعنی طبیعت کے تقاضے سے یہ مختلف افعال فلک سے صادر ہوں گے۔

قولہ اما قسریۃ: یعنی کسی ایسی قوت قسری کی وجہ سے یہ مختلف افعال صادر ہوتے ہوں جو طبیعت فلک سے خارج اور فلک میں موثر ہو۔

قولہ اما ادیتہ: یعنی اس قوت کی بدولت یہ مختلف افعال صادر ہوں جو نفس فلکی کے نام سے فلک میں موجود ہے۔

قولہ شیا واحد: جب فلک کی طبیعت ایک ہے اور وہ بھی صرف ایک چیز کو چاہتی ہے جس میں مختلف تقاضے ہیں تو پھر مذکورہ مختلف افعال طبیعت فلک سے کیونکر صادر ہو سکتے ہیں کہ ایک

جز کسی جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسرے مختلف جہت کی جانب حرکت کریں یا پھر ساکن رہے

قولہ عادم: یعنی فلک میں ایسے آلات جسمانیہ مختلفہ معدوم ہیں جیسے انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں مثلاً قوت سامعہ، بصرہ، شامہ، ذائقہ اور لاسہ وغیرہ۔

قولہ بالارادۃ: لہذا ان مختلف افعال کا فلک سے صادر ہونا ارادۂ محال ہے۔ تو خرق والقیام کو قبول کرنے کی دومی صورت فلک میں تھی اور وہ باطل ہو گئی لہذا ثابت ہوا کہ خرق والقیام باطل اور محال ہے۔ حالانکہ نصوص شرعیہ میں ان کے زوال و فنا کے متعلق دلائل قاطعہ موجود ہیں۔

ان فلسفیانہ مختصرات سے قدامت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور بالآخر سب کو فنا ہونا ہے۔

## فصل

فإن الفلك يتحرك على الاستدانة دائما

لان الحركة الحافظة للزمان ای التي كان الزمان مقدرا لها امان  
تكون مستقيمة او مستديرة، قد علمت ان الحركة المستقيمة في عرفهم

ہی الحركة الاینیة مطلقا والمستدیرة هی الوضعیة ولاشک ان  
التردید بینہما غیر خاص لاحتمال ان یکون الحركة الحافظة للزمان  
حركة کیمیة او کیفیة والملائم بکلامہ فیما بعد ان یحمل الحركة  
المستقیمہ علی ما یقع علی الخط المستقیم ویصیر حینئذ مجال المناقشة  
فی الحصر اوسع

## فصل

اس بیان میں کہ فلک حرکت کرتا ہے گولائی میں ہمیشہ،

اس نے کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے یعنی وہ حرکت جس کے لئے زمانہ مقدار  
ہے۔ تم جان چکے ہو کہ حرکت مستقیمہ ان کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت ایینیہ کا نام  
ہے حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کا نام ہے اور اس میں شک نہیں کہ دونوں کے درمیان تردید کرنا  
حاضر نہیں ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ جو حرکت زمانے کی محافظ ہے، حرکت کیسہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو  
اور مصنف کے آنے والے کلام میں سے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو محمول کیا جائے اس حرکت  
پر جو خط مستقیم پر واقع ہے اور اس صورت میں اختلاف میدان کی دست زیادہ ہو جائے گی۔

ترجمہ

قولہ فصل : اس دعویٰ کے بیان میں یہ فصل ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ  
دائمی طور سے ثابت ہے۔ مگر چونکہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا دائمی ہونا  
اس بات پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلک آفات سے محفوظ ہے اس لئے اس  
سے پہلی والی فصل میں فلک کے لئے کون و فساد اور خرق والیام کے لئے قابلیت کو محال ثابت  
کر کے گویا یہ ثابت کر دیا کہ فلک آفات سے محفوظ ہے لہذا اب اس کے زعم کے مطابق یہ دعویٰ کرنا  
آسان ہو گیا کہ فلک ہمیشہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور اس میں کبھی توقف نہیں ہوتا جو حرکت  
دوامی ہوگی۔ تو یہ کائنات فلک دائمی ہوگی۔ اسی کے ساتھ جو افلاک اس کے زیر اثر ہیں وہ  
بھی دائمی ہوں گے۔

تشریح

قولہ الحافظة : حرکت کے محافظ للزمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سابق میں یہ ثابت ہو چکا  
ہے کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار سے تو چونکہ مقدار شے کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا زمانہ حرکت  
کے ساتھ قائم ہوگا۔ جب زمانہ قائم یا حرکت ہوگا تو حرکت اس کے لئے عمل واقع ہوگی اور جب  
عمل واقع ہوگی تو اس کے لئے محافظ ہوگی کیونکہ ہر عمل اپنے حال کا محافظ ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا

کہ حرکت نہانے کی محل اور اس کی محافظ ہے۔

قولہ المستدیرہ: شارح اس موقع پر اپنی سابقہ وضاحت کو دوبارہ بیان کر رہے ہیں کہ حرکت مستقیمہ مطلقاً حرکت اینیہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر علی سبیل التدریج کو حرکت اینیہ کہا جاتا ہے جس میں نہ مستقیمہ کی قید ہے نہ مدرجہ کی، لہذا دونوں ہی کا نام حرکت اینیہ ہوگا۔

قولہ المستدیرہ: اس میں جسم دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اپنے مکان سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اسکی وضع بدلتی رہتی ہے۔ نیز ماتحت کے لحاظ سے محاذات میں تبدیل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حرکت مستدیرہ وہ حرکت ہے جس سے جسم متحرک کی نسبت اپنے ماتحت یا مافی البون کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے یا خارج کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے مگر جسم اپنے مکان میں برقرار رہتا ہے قولہ علی الخط المستقیم: کیونکہ بعد غیر متناہی اسی وقت ہوگا جب کہ خط مستقیم لائی نہایت متدد ہوگا اور یہ امتداد حرکت مستقیمہ علی خط مستقیم کا ہی ہو سکتا ہے۔

قولہ اوسم: اس نے کہ حرکت کیہ اور کیفیہ کے علاوہ ایک تیسری حرکت اور بھی ہے وہ مع حرکت حول الشیء ہے۔ لہذا دو میں حصر باطل ہو گیا۔ بالفاظ دیگر اس کہ حصر باطل کرنے کی گنجائش نزدیک محل آئے گی یہ اس وقت ہوگا جب کہ حرکت مستقیمہ کو تو معنی لغوی پر محمول کیا جائے اور حرکت مستدیرہ کو حرکت وضعیہ پر محمول کیا جائے تو یہ حصر مناقضہ مزید وسیع ہو جائے گا۔ یعنی احتمالات دو سے زائد محل آئیں گے۔ اور اگر ان دونوں حرکت کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے تو حصر درست ہو جائے گا۔ کیونکہ حرکت مستدیرہ کے لغوی معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں جو حرکت مستقیمہ سے خارج ہوگی وہ مستدیرہ میں داخل ہو جائے گا۔ تو حصر میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

لجائز ان تكون مستقيمة لانها حينئذ ايمان تذهب الى غير النهاية او ترجع  
لا سبيل الى الاول والالزام وجود بعد غير متناهية وهو المسافة لا الحركة  
اذ الحركة الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة، و  
لا سبيل الى الثاني لانها لو راجعت لكانت تنتهي الى طرف قبل الرجوع  
فتكون منقضية للسكون لان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان  
الميل الموصل الى ذلك الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الاتصال  
حال الوصول فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول  
قبل عليه لان سلم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول

بل هو معدا للوصول كالحركة فلا يجب بقائه مع المعلول ،

## ترجمہ

اور جائز نہیں ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اس لئے کہ مستقیمہ اس وقت یا غیر منہای تک جائے گی یا واپس لوٹ کر آئے گی اول صورت باطل ہے ورنہ بعد غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور وہ مسافت ہے حرکت نہیں ہے اس لئے کہ حرکت موجودہ بعد نہیں ہے۔ اور جو حرکت بعد شمار ہوتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اگر وہ لوٹے گا تو البتہ کسی طرف پر منتہی ہو گا یعنی رجوع سے قبل۔ لہذا وہ سکون کا تقاضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے۔ کیونکہ جو میل موصل ہے اس طرف کی جانب وہ وصول کی حالت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصول کی حالت میں ایصال کرتا ہے لہذا اگر وہ حالت وصول میں موجود نہ ہو گا تو محال ہو گا کہ وہ فعل ایصال کا انجام دے سکے اس دلیل پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ میل وصول کا قائل ہے تاکہ اس کے وجود کو حالت وصول لازم ہو۔ بلکہ وہ حرکت کے مانند وصول کے لئے معد ہے لہذا معلول کے ساتھ اس کا بقا واجب نہیں ہے۔

## شرح

قولہ او ترجیح : رجوع سے مراد یہ ہے کہ جس جہت میں ابتداء اس کی حرکت ہوتی ہے اسی جہت میں پھر لوٹ آئے۔

قولہ وجود بعد غیر متناہیہ : اور انہوں نے غیر متناہی بعد کا وجود برہان سلی سے باطل کر دیا ہے تو لازم باطل ہے لہذا لازم دہی لای نہایہ حرکت کا وجود بھی باطل ہو گا۔  
قولہ لاسبیل الی الثانی : یعنی حرکت کا ایک جہت سے شروع ہو کر اسی جہت کی طرف لوٹنا۔  
قولہ لكانت تنهى : اس کی صورت یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ ایک جہت سے شروع ہوئی ادا آئے پہنچ کر پھر لوٹ آئے۔ تو اس رجوع کرنے سے قبل حرکت ذہاب کی کسی حد تک پہنچ کر ختم ہو جائیگی پھر جب حرکت ذہاب ختم ہو جائے گی تو معمولی سکون اور وقفہ ہو گا اس کے بعد پھر حرکت مستقیمہ کا رجوع شروع ہو گا

قولہ فاعل الوصول : یعنی قوت موصلہ جسم کو حد پر پہنچانے کا فعل انجام دیتی ہے اور قوت میلہ موصلہ اس کا فاعل واقع ہوتی ہے۔ حتی کہ ضروری ہو اس کا وصول کی حالت میں موجود رہنا۔ بلکہ جسم حد پر پہنچ بھی جائے اور قوت میلہ موصلہ بحالت وصول موجود نہ ہو۔ ممکن ہے۔

قولہ معد : اور معد اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے وجود اور عدم کا شے کے وجود اور عدم میں دخل ہو۔ جس طرح جمعہ کا دن معد ہے شنبہ کی آمد کے لئے۔ اسی طرح شنبہ کا وجود میں آنا



موقوف ہے اس بات پر کہ یوم جمعہ وجود میں اگر ختم ہو جائے۔ تب مشنبہ کا دن موجود ہوگا، تو گویا یوم جمعہ کا عدم بعد الوجود علت ہو ایوم مشنبہ کی آمد اور اس کے وجود کے لئے۔  
لہذا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں میل موصل وجود میں اگر جسم کو فعل حرکت جسم متحرک کر دے اور جب جسم انتہاء کو پہنچ رہا ہو اس وقت وہ قوت معدوم ہو جائے اور جسم حسب سابق حرکت کر کے حد پر پہنچ کر رک جائے۔

تو کہ فلا یجب : اور جب معدوم کا مطلوب کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کا اپنے معلول کے ساتھ باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر میل موصل کو علت معدوم مان لیا جائے گا تو مذکورہ استحالة لازم نہ آئے گا۔

وكلها كان الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضي كونه غير موصل  
يعني اللا وصول لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين في  
الجهة او مراد عليه الامام باننا لا نسلم الاستحالة المذكورة اقول كلاما  
مبنى على ان الميل مبدا المدافعة ولعلم اسما او بالميل ههنا نفس  
المدافعة فانه قال يطلق عليها ايضا ولا شبهة حينئذ في تلك الاستحالة  
قال الشيخ لا تصح الى من يقول ان الميلين يجتمعان فكيف يمكن ان  
يكون شي فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التخي عنها ولا  
تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى الاسفل البتة بل فيه مبدا  
من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق -

## ترجمہ

اور جب کبھی میل موصل موجود ہوگا۔ تو ایسا میل موجود نہ ہوگا جو غیر موصل ہونے کا تقاضا کرے۔ یعنی لا وصول ہوگا۔ اس لئے کہ دو ذاتی میلوں کا اجتماع محال ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں۔ جہت کے مقابلے میں۔  
اس پر امام نے اعتراض کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استحالة کو ہم نہیں تسلیم کرتے۔ میں کہوں گا کہ مصنف کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل مبدا مدافعت ہے اور شاید انہوں نے یہاں پر میل سے نفس مدافعت مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ میل کبھی ان معانی پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت اس کے محال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔  
اور شیخ نے کہا اس شخص کی بات کی طرف کان نہ لگاؤ جو کہے کہ دو میل ایک ساتھ جمع

ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے اس میں بالفعل ایک جہت کی مدافعت پائی جاتی ہے۔ اور اسی وقت اس سے ہٹنے اور دور ہونے کا بھی میل موجود ہو۔ اور مت گمان کرو کہ وہ پتھر جو فوق کی جانب پھینکا گیا ہے اس میں سفلی کی جانب میل موجود ہے بلکہ اس میں ایک مبداء ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کرے جب کہ عائق زائل ہو جائے۔

**تشریح** قولہ لاجتماع استحالة: مثلاً دونوں میں کا اول ایک جہت کا تقاضہ کرتا ہو اور دوسرا میل دوسری جہت کا تقاضہ کرتا ہو۔ حالت واحدہ یعنی بحالت وصول جسم الی الحدیث اجتماع محال ہے۔

قولہ اور ما علیہ: اس موقع پر امام ابو البرکات نے اعتراض کیا ہے کہ ہم اس استحالة کو نہیں مانتے کہ جسم واحد اور جہت واحد میں دو متضامی میل جمع ہو جائیں گے۔ جس کی دلیل امام ابو البرکات کی تائید ملائین القضاة نے یہ دی ہے کہ ایک پتھر جس کو جہت فوق کی جانب پھینکا گیا تو اس پتھر میں دو متضاد قوت جمع ہیں۔ پہلی وہ قوت میل ہے جو پتھر کو تخت کی جانب مائل کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری وہ قوت جو پتھر کو تخت کے ہاتھ میں ہے جس نے پتھر میں پھینکنے کا کام کیا ہے۔ اول قوت طبعی ہے۔ دوم قوت قسری ہے۔ نیز اس میں اول قوت طبعی لا وصول کا اور دوسری قوت قسری فعل وصول کو کر رہی ہے اور دونوں ایک وقت میں ایک حالت میں موجود ہے۔

قولہ مبداء المدافعت: وضاحت اس کی یہ ہے کہ میل کے دو معنی ہیں۔ اول یہ کہ میل ایک کیفیت ہے اور یہی علت مدافعت ہے اس کو مبداء مدافعت بھی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفس مدافعت ہے اور امام رازی کا مذکورہ بالا اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب کہ میل کا پہلا معنی مراد ہو۔ یعنی مبداء مدافعت ہو۔ کیونکہ مدافعت میں دو چیزوں کی طرف کی علت جمع ہو سکتی ہے۔ مگر حکماء اس جگہ نفس مدافعت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک جسم میں دو مختلف جہتوں کی طرف مدافعت جمع ہو سکتی ہے۔

قولہ لعلہم: یعنی جیسے مبداء مدافعت مراد ہے اسی طرح نفس مدافعت پر بھی بولا جاتا ہے۔ قولہ لاشبهة: کیونکہ مدافعت بھی ایک فعل ہے لہذا دو مخالف فعلوں کا جمع ہونا محال ہے۔

فالحال الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللوصول  
وکل واحد من المیلین بصفتی الایصال وانما الة الوصول انی ای  
حادث فی ان لان الوصول وكونه غیر موصل انی لان حال الوصول  
ای ما یحدث هو فیہ لو کان زما مانا وانقسم فحین ما یکون الجسم

فی احد طرفیہ لم یکن واصلا الی المنتہی هذا خلف قیل فیہ نظر لانه  
ان امر ادا نہ لم یکن واصلا وصولا تاما فلا یحذف فیہ وان امر ادا  
وولا فی الجملة فمنہنوع وقد یقال الحد الذی هو منتهی المسافة  
الممتدة لا یتكون منقسمًا فی ذلک الامتداد والا لم یکن الحد بتمامہ  
حدًا فالوصول الیہ انی اذ لو کان نہ مانیا یکان ذلک الحد منقسمًا  
لتعلق الوصول الیہ شیئًا فشیئًا.

## ترجمہ

نہیں وہ حال جس میں میل وصول پایا جاتا ہے وہ غیر ہے اس میل کا کہ اس میں  
میل لا وصول پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو میل ایصال اور ازالہ وصول ہر دو  
صفت کے ساتھ آتی ہے۔ یعنی آن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ وصول اور اس کا غیر موصول  
ہونا آتی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت وصول یعنی جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اگر یہ زمانہ ہوتا  
تقسیم کے قابل ہوتا تو جس زمانے میں جسم زمانے کے دو جز میں سے ایک کی طرف میں ہو گا۔  
وہ ختمی پر پہنچنے والا نہ ہو گا اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں نظر سے۔ کیونکہ  
اگر مصنف نے۔ لم یکن واحد سے وصول تام مراد لیا ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے  
اور اگر وصول فی الجملہ مراد ہے تو ہم نہیں مانتے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ جد جو سافت متہ کی  
مستحق ہے اس امتداد میں وہ نہیں قسم ہو گی۔ ورنہ حد پور سے طور پر حد باقی نہیں رہے گی۔  
لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس حد پر وصول آتی ہے کیونکہ اگر وصول الی الحد زمانی ہوتا تو قابل تقسیم  
ہوتا۔ اس لئے کہ اس حد تک وصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا ہے

## تشریح

قولہ لو کان نہ مانا: یعنی یوں تعبیر کریں کہ اس میں کہ جسم وہاں پہنچ رہا ہے  
وہ زمانہ ہے اور وہ حالت جس میں جسم جدا ہوا ہے وہ بھی زمانہ ہے۔  
قولہ فلا یحذف فیہ: اس وجہ سے کہ جسم ابھی تمامہ حاصل نہیں ہوا اور یہ لا وصول فی  
الجملہ کے منافی نہیں ہے  
قولہ فمنہنوع: کیونکہ وصول فی الجملہ تو پایا جاتا ہے لا وصول کہنے کا کیا معنی۔

وکن احوال صیور ورتہ غیر موصول، قیل وایضا قد ثبت ان الوصول  
انی وهذا یستلزم ان یکون اللہ وصول ایضا لان رفع الالہ  
انی لا محالة وقد یقال ان الانطباق والموازنة والمحاذاة والتماس

والوصول و امثالها اثبات لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع مرور حد  
منہ۔ انی اذا لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمین اذا تحرك و مال  
الى الانطباق علی الجسم الآخر فلا شك انهما منطبقان عند انقطاع الحركة  
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مبالا يحصل  
الا بالزمان وكذا الحال فی جميع ما ذكرنا،

### ترجمہ

ایسا ہی حال ہے اس کے غیر موصل ہونے کا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ بھی ثابت ہے  
کہ وصول آتی ہے اور یہ لا وصول کے آتی ہونے کو مستلزم ہے اس وجہ سے کہ  
آنی کا رفع آتی ہی ہے لامحالہ۔ اور ان جیسے دوسری چیزیں آتی ہیں کیونکہ یہ انتہاء حرکت کے وقت  
حاصل ہوتی ہے۔ یاد جو کہ ان میں سے ہر ایک کا زوال زمانی ہے اس لئے کہ زوال نہیں حاصل  
ہوتا مگر حرکت کے بعد کیونکہ وہ جسموں میں سے کوئی ایک جسم حرکت کرے گا اور انطباق کی طرف  
مائل ہو گا دوسرے جسم پر۔ تو اس میں شک نہیں کہ دونوں انقطاع حرکت کے وقت ایک دوسرے  
سے منطبق ہوں گے اور یہ انطباق برابر قائم رہے گا لیکن اس کے بعد کہ دونوں میں سے کوئی  
ایک حرکت کرے اور حرکت ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بغیر زمانے کے حاصل نہیں ہوتا۔  
اور یہی حال تمام مذکورہ چیزوں کا ہے۔

### تشریح

قوله اللادصول: اس سے مراد وصول کا زوال یعنی رجوع عن الحدود ہے۔  
قوله ما دفع الاذنی: المراد ان ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ نہ  
منقسم ہوئی تو اس سے وصول جس کا رفع کیا گیا ہے اس کا بھی ختم ہونا لازم آئے گا۔

قوله الموازنة: ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا۔

قوله المساواة: ایک شے کا دوسری چیز کے آئے سائے ہونا۔

قوله التماس: ایک شے کا دوسری شے سے چھو جانا۔

قوله الوصول: ایک شے کا دوسری شے سے مل جانا۔

قوله لانها تحصل: حرکت ختم ہوئی کہ حوزا ہی یہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ انتہاء حرکت اور ان امور  
کا وقوع اور صدق ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔

قوله و مال الى الانطباق: یعنی وہ دو جسم جو آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا منطبق  
ہوں ایک خدات کی صورت میں واقع ہوں۔

قوله انهما: یعنی وہ دونوں جسم جس میں سے ایک دوسرے کی طرف انطباق کے لئے مائل ہو

قوله الا ان يتحرك : دونوں جسم یہاں وہ جسم مراد ہیں جن میں سے ایک جسم دوسرے سے متحرک ہے  
قوله لا يحصل : لہذا الانطباق یعنی زوال انطباق بھی زمانی ہو آئینہ حرکت کے بعد واقع  
ہوا ہے ۔  
قوله ما ذكرنا : یعنی موازات ، محاذات ، تماس ، وصول ، مقارنت ، مقابلہ ، انضمام وغیرہ ۔

واذا كان كل واحد منهما من المیلین انما واجب ان يكون بين  
الآنين زمان لا يتحرك فيه الجسم والالزام تقاب الآنين فيكون  
الزمان مركبا من اجزاء لا تتجزئ هي الأناث ويلزم منه تركب المسافة  
من اجزاء لا تتجزئ لانطباقها على المسافة على الحركة المنطقية على الزمان  
هذا خلف هذا يدل على وجود زمان بين الآنين واما انه لا يتحرك  
فيه الجسم فلانه لو تحرك فاما الى ذلك الطرف المذکور فيلزم  
ان لا يكون للجسم وصول في الآن الذي فرضناه ان الوصول او عدمه  
فيلزم وجود الميل قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني ،

## ترجمہ

اور جب دونوں میں سے ہر ایک آتی ہے تو واجب ہے کہ دونوں آناٹ  
کے درمیان ایسا زمانہ پایا جائے جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تقاب  
آئین لازم آئے گا۔ جس ہو جائے گا زمانہ مرکب اجزاء لا تجزئ سے ، اور وہ آناٹ ہیں۔ اور اس  
سے مسافت کا ترکب لازم آئے گا۔ اجزاء لا تجزئ سے اس کے انطباق کی وجہ سے۔ یعنی مسافت  
کے حرکت پر جو کہ زمانے پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ یعنی یہ دلیل دلالت کرتی  
ہے آناٹ کے درمیان زمانے کے موجود ہونے پر۔ اور بہر حال یہ بات کہ جس اس آن میں  
حرکت نہ کرے پس اسے کہ اگر جسم حرکت کرے گا تو اس مذکورہ طرف کی جانب حرکت کرے  
گا تو لازم آئے گا کہ جسم کا وصول آن میں نہ ہو جس کو ہم نے آن وصول فرض کیا ہے ، یا حرکت  
سے ہوگی تو میل کا وجود میل کے پیدا ہونے سے قبل لازم آئے گا۔ اس وجہ سے کہ حرکت  
عنه (واپسی) میل ثانی کے بعد پائی جاتی ہے ۔

## تشریح

قوله هذا خلف : اوپر والا لازم تقاب الآنين ، کہا گیا تھا اس سے خلاف  
جزء لا تجزئ لازم آتا ہے لہذا خلاف مفروض ہے  
قوله فلانه لو تحرك : یعنی جسم اس زمان میں جو جسم کے آن وصول کے بعد اور آن لا وصول

سے پہلے ہے۔

قولہ قبل حدوثہ: اور یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس جسم کو حرکت نہ منتہی کی جانب ہے نہ منتہی سے  
والہی کی ہے لہذا کوئی حرکت ہی نہیں پائی جاتی تو سکون لازم آئے گا۔ یہ دوسری خرابی ہے۔  
قولہ بالمثل الثانی: حالانکہ جسم کا رجحان منتہی سے فرض کیا گیا تھا کہ وہ میل ثانی کے حدوث کے  
بعد واقع ہوگا۔ لہذا لازم آتا ہے کہ میل لا وصول اپنے حدوث سے پہلے ہی معدوم ہو گیا۔

واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في  
ان واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه في الآن فلا محالة يصير  
مفارقا ومبائنا له في الآن ايضا ولا يمكن اتحاد الاثنين والآن كان  
واصلا اليه ومبائنا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحالة تتاليهما  
بلا تخلل زمان بينهما للاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان زمان  
السكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك ولا عنه. وهذه الحجة  
بعينها قائمة في الحد والمضي وصحة في المسافة المتصلة التي تقطعها  
حركة واحدة

ترجمہ

اور جان لو کہ حجت مشہورہ یہ ہے کہ منتہی کی جانب حرکت کرتے والا جب تک کہ  
میں منتہی پر پہنچتا ہے۔ اور جب حرکت اس سے والہی کی کرتا ہے بعد اس کے  
کہ وہ اس تک کہ میں داخل ہوا تھا۔ تو لا محالہ وہ مفارق و مبائن ہوگا۔ نیز ان میں۔ اور دونوں  
آنات کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ وہ اس کی طرف داخل ہوگا اور اس سے مبائن ہوگا  
ساتھ ساتھ۔ پس بالذات ان دونوں کا مغایر ہونا واجب ہو گیا اور دونوں کا یکے بعد دیگرے  
آنا بغیر درمیان میں زمانہ داخل ہونے۔ اسلئے کہ یہ قول بالجزء کو مستلزم ہے اور یہ زمانہ سکون کا  
زمانہ ہے کیونکہ وہاں کوئی حرکت نہیں پائی جاتی۔ نہ اس حد کی طرف۔ اور یہی حجت بعینہ ان  
حدود میں قائم ہوگی جو مسافت میں فرض کئے گئے ہیں۔ وہ مسافت جو کہ متصلہ ہے جس کو  
ایک حرکت قطع کرتی ہے۔

تشریح

قولہ واعلم: مصنف پر یہاں شارح اعتراض کرتے ہیں کہ حرکت وصول  
اور لا وصول کے درمیان سکون لازم آنے کی ایک مشہور دلیل ہے جس  
میں صرف آن وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور میل وصول اور میل لا وصول

تقرض نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اردو شیخ آرتھس نے اس مشہور دلیل کو رد کر کے ایک دلیل دوسری بیان کیا ہے جس میں میل وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا ہے۔ اور اُن وصول اور اُن لا وصول کا ذکر نہیں کیا۔ اور مصنف نے جب اسی مقصد کے لئے دلیل بیان کیا تو دونوں کو بیان کر دیا۔

اس تمہید کے بعد حجت مشہور کی تقریر سنو۔ جب کوئی جسم کسی مٹی کی جانب حرکت کرے گا تو اس مٹی تک اُن میں پہنچے گا۔ اور اس کے بعد اس مٹی سے رجوع کرے گا تو اس سے اُن ہی میں جدا بھی ہوگا۔ اور اُن وصول اور اُن مفارقت دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ ورنہ یہ خرابی لازم آئے گی کہ اُن کا ایک ہی وقت میں واصل ہونا اور مفارقت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ دونوں اُن بالذات ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ اسی طرح دونوں اُن کا یکے بعد دیگرے مسلسل درمیان میں زمان بغیر لائے ہوئے محال ہے۔ جبکہ تسلسل بہ اُنات سے جزو لایجزی لازم آتا ہے۔ اس لئے لامحالہ مذکورہ دونوں اُن کے درمیان زمانے کا آنا ضروری ہے اور درمیان کا یہ زمانہ زمان سکون ہوگا۔ کیونکہ اس وقت میں حرکت نہ مٹی کی جانب ہے۔ نہ اس سے رجوع کی ہے۔ لہذا جانے اور آنے والی دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا ثبوت ہوگا۔

قولہ الحجۃ : اس مسئلہ پر کہ دونوں آنے جانے والی حرکتوں کے درمیان سکون پایا جاتا ہے۔  
قولہ منا : اور اُن وصول اور اُن مباحثت کا متحد ہونا محال ہے۔

قولہ فوجب : پس وصول جسم الی اقصیٰ دوسرے اُن میں ہوگی۔  
قولہ متالیہما : یہ احتمال باقی تھا کہ اُن وصول اور اُن مباحثت کے بعد دیگرے ہوں تو شروع نے اس کی بھی نفی کر دیا۔

قولہ دھندۃ الحجۃ : حاصل یہ ہے کہ اُن وصول اور اُن لا وصول کے درمیان زمانے کا ثبوت اور وہ بھی بلا حرکت زمانہ بلکہ زمان سکون کا لازم آنا حجت مشہورہ سے ثابت ہوا۔ مگر اس دلیل پر تفسیر طوسی نے اپنی کتاب شرح اشراکات میں اس پر نقض وارد کیا ہے۔ یہاں شارح نے اسی کو نقل کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مسافت فرض کریں۔ اور پھر اس پر ایک جسم متحرک فرض کریں۔ اور یہ طے شدہ ہے ہی کہ مسافت کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں تو اس مسافت میں جتنی حدود فرض کریں گے ان تمام حدود پر یہ صادق آئے گا کہ ایک جسم متحرک حد پر ایک اُن میں پہنچا۔ پھر اس سے رجوع کر کے دوسری حد میں دوسرے اُن میں پہنچا۔ لہذا ان دونوں اُن کے درمیان ایک زمانہ پایا جانا چاہیے جو متحرک نہ ہو بلکہ زمان سکون میں جب اس کو مان

پس گے بر صغیر و نہ محدود میں سے جن کو سافت میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اجزاء کا سائنس میں اتصال پایا جاتا ہے۔ تو سکون بھی لازم آئے گا بلکہ بے شمار سکون ایک حرکت میں لازم آئیں گے۔ اور جلائی بھی لازم آئے گا جبکہ دونوں باطل ہیں۔ نصیر طوسی کے اس نقض کی تائید میں شاذ میبذی شیخ الرشیدی ابو نصر فارابی کا قول پیش کرتے ہیں۔ جو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك انا ان يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وان يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوانان المباينة طرف زمان المباينة مختار ان ذلك الان هو بعينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانين الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع مختار انه مفارق لان الوصول وان بين الاثنين زمانا لكن ليس ذلك الزمان بزمان السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع

## ترجمہ

اور شیخ نے شفاء میں اس کا بطلان ثابت کیا ہے کہ مفارقت اور مسابقت رجوع کی حرکتیں ہیں۔ تو یہاں دو آن پائے گئے ایک وہ جس میں آن رجوع ہے اور مباينہ کی ابتداء ہے۔ اور دوسرا وہ جس میں متحرک پر ثابت آتا ہے کہ وہ اس حد کا مباين اور مفارقت ہے جو حد کی منتہی ہے۔ پس اگر حکمائے آن مباينہ سے زمان مباينہ کا طرف مراد لیا ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ یہی آن بعينه آن وصول بھی ہے۔ بایں صورت کہ دونوں حرکت کے دونوں زمانے کے درمیان حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد انہوں نے وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر مصادق آتا ہے کہ مباين اور راجع ہے تو ہم اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن مغایر ہے وصول کے، اور یہ کہ دونوں آن کے درمیان زمان موجود ہے لیکن یہ زمان زمان سکون نہیں ہے بلکہ وہ حرکت کا زمانہ ہے اور وہ رجوع کی بعض حرکت ہے۔

## تشریح

قوله فان عنوانا یعنی یہ مراد لیتے ہیں کہ جو آن متحرک کے حد سے مباين اور جدا ہونے کی ہے وہی زمان مباينہ کا ایک طرف ہے علاحدہ سے کوئی زمانہ نہیں ہے۔ جس کو زمان سکون کہا جائے۔  
قوله ذلك الان طرف زمان جس کو آن رجوع اور آن مباينت کہا جاتا ہے۔



قولہ بعینہ ان الوصول : وہ ان ہے جس میں متحرک حرکت کر کے ختم ہوتا ہے یعنی حد پر پہنچتا ہے  
 قولہ زمانہ الحوکتین : لہذا ان وصول اور ان لا وصول کا متحد ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے  
 قولہ لیس ذلک الزمان : کہ جسم متحرک حد پر پہنچ کر ان وصول کے بعد رک جائے اور اس  
 وقت کا نام زمانہ سکون رکھا جائے ۔

ثمرانہ اقام الحجة باعتبار الميل الموصل الموجب للحركة المفارقة وحكم  
 بان اجتماعهما في ان واحد محال لانه يستحيل ان يجمع في جسم  
 الايصال الى حد والتنجي عنه فوجب ان يكون كل منهما في ان مغاير  
 لان اخر فبينهما زمان السكون كما مر اقول قد ظهر مما ذكرنا ان العدول  
 عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللا وصول الى كما فعله  
 المصنف بعيد جدا ، فعلم ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة  
 فتكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والالزام انقطاع الزمان  
 فلا بد من وجود حركة مستديرة دائرية ولا حركة مستديرة يحتمل  
 الدوام الا حركة الفلك فاذا ان يكون الفلك اي واحد من الافلاك  
 وهو الفلك الاعظم على رأيهم يتحرك على الاستدالة دائما وهو  
 المطلوب ، اقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة  
 مستديرة على نفسها مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها ،

### ترجہ و

پھر انہوں نے دلیل قائم کیا ہے میل موصل کے اعتبار سے اور اس قیل کے  
 اعتبار سے جو حرکت مفارقة کے لئے موجب ہے ۔ اور حکم کیا ہے کہ دونوں  
 کا محال ہونا ان واحد میں محال ہے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جسم واحد میں ایصال الی الحد اور  
 پھر واپسی ، دونوں جمع ہو جائیں ۔ لہذا واجب ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے آن میں پایا جائے  
 کہ اس میں دوسرا آن نہ پایا جاتا ہو ۔ ۔ لہذا دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ پایا جائے گا ۔  
 جیسا کہ گذر چکا ہے ۔ اور ہمارے بیان سے ظاہر ہو گیا ہے کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اس  
 کے باوجود کہ ان لا وصول کے آئی ہونے کی طرف جایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے  
 عقل سے بہت دور ہے ۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے مستقیم نہیں ہے ۔  
 لہذا وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونے والی نہیں ہے ۔ ورنہ تو زمانے کا ختم ہونا لازم

آئے گا۔ پس حرکت مستدیرہ دائرہ کا وجود ضروری ہے اور نہیں ہے کوئی حرکت مستدیرہ جس میں دوام کا احتمال ہو لیکن وہ جو فلک کی حرکت ہو پس اس وقت ہو گا فلک، یعنی افلاک میں سے کوئی ایک اور وہ ان کی رائے کے مطابق فلک اعظم میں ہے جو دائرہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور یہی ہمارا

## مطلوب ہے۔ تشریح

قولہ مما ذکرنا: شارح نے ایک توجہ مشہورہ بیان کیا۔ پھر اس پر فیض طوسی کا اعتراض پیش کیا۔ پھر شیخ الرئیس کی کتاب الشفا سے حجت کا اعادہ کیا جس سے حجت مشہورہ کی قیاسید ہو گئی ماسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس موقع پر مذکورہ حجت مشہورہ سے مدول کرنا اور ان لا وصول کو آئی کہنا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے، تکلف سے خالی نہیں ہے۔

قولہ فتکون مستدیرہ: اس نے کہ حرکت یا توسیقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، اس کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ لیکن بین القضاۃ کی رائے میں ممکن ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اور دائرہ میں ہو تو تیسرا احتمال جس کی نفی شارح کرنا چاہتے ہیں، باقی ہے۔

قولہ انقطاع الزمان: اور انقطاع زمانہ محال ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان کے نزدیک زمانے کی نہ انتہا ہے نہ ابتداء۔ اور انقطاع سے انتہا لازم آتی ہے جو محال ہے لہذا انقطاع زمانہ بھی باطل ہے۔

قولہ وهو المطلوب: اور شروع فصل میں ہم نے اسی کا دعویٰ کیا تھا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا کہ فلک الافلاک کی حرکت مستدیرہ ہونے کے ساتھ دائمی بھی ہے۔

قولہ فیہ بحث خلاصہ دلیل یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات کو تام تسلیم کرتے ہوئے بھی تہما را مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ فلک کو حرکت مستدیرہ دائمی حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن اب بھی ہے کہ ستاروں کو حرکت مستدیرہ حاصل ہو اور وہ فی نفسہ مستمرہ مستدیرہ بھی ہو اور وہی زمانہ کے لئے محافظ ہو۔ لہذا جب تک اس احتمال کو باطل نہ کر دیا جائے گا مطلوب پورا نہ ہوگا۔

ہذا ایک جہ، یوتفع بہا شہۃ تمسک بہا بعض الحکماء علی انہ لا یجب تخلل سکون بین الحركاتین قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انہ سامت حبتا الی فوق وتلاقت فی الجوج بلا ساقطا بحیث یماس سطحہا سطحہ وترجع حیث لا محالۃ فیجب توسط سکون بین حرکتہا الصاعدۃ والهابطۃ وذلك یوجب سکون الجبل واللائم باطل اذ کل عاقل یعلم ان الجبل

لا یقف فی الجو بمصادمۃ الحیة فاجاب بان الحیة المرمیة الی فوق عند  
تزلزل الجبل تنہی حرکتها الی السکون لانقطاع الحركة الصاعدة فی ان  
الملاقاة وعدم الہابطۃ فیہ اذا الحركة لا توجد الا فی الزمان ولكنه غیر  
مانع عن حرکت الجبل لان سکونہا فی ولا یستمر زمانا فانہا وان حصل  
فہا المیلان لکنہما لیسا فی انین متقارین لیکون ما بینہما زمان السکون  
بل ہما یجتمعان فی ان الملاقاة لعدم تدفیہا لانتیة احدهما وهو  
المیل الصاعد وعرضیة الآخر وهو المیل الہابط الحاصل فیہما من جهة  
الجبل کالحجر المرفوع الی فوق یحس منه الرافع بیلا ہابطا هو میلہ  
الذاتی الطبعی و یحس منه من یضم یدہ علیہ فی تلك الحالة میلہ صاعدا  
هو میلہ العرضی الحاصل لہ من جهة الرافع وحركة الجبل زمانیة ولیس  
بینہما ای بیان ہذا الحركة التي توجد فی زمان وذلك السکون الذی  
یوجد فی ان هو میلہ اذ لك الزمان ویفصر م بعدہ مہانتہ ہذا خلاصۃ  
ما ذکرہ بعضهم لتوجیہ ہذا الہتمام

### ترجمہ

ہدایت جس سے ایک شبہ دور ہوتا ہے۔ اس سے بعض حکماء نے استدلال کیا  
ہے اس مسئلہ میں کہ دونوں حرکت کے درمیان سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے  
بعض حکماء نے کہا ہے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر پھینکا گیا اور اس نے  
فضا میں گرتے ہوئے پہاڑ سے ملاقات کیا اس طرح سے کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے تماس ہو  
جائے۔ لہذا اس وقت دانہ واپس لوٹے گا تو اس کی حرکت ماعدہ اور حرکت ہابطہ کے درمیان  
سکون کا ہونا ضروری ہے۔ اور دانہ کا سکون دراصل پہاڑ کے سکون کو مستلزم ہے اور لازم یعنی  
سکون جبل ہابط باطل ہے اس وجہ سے کہ ہر ایک عقل والا جانتا ہے کہ دانہ کے تصادم سے پہاڑ  
فضا میں نہیں رک سکتا۔

تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ جو دانہ جانب فوق میں پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نزول کے  
وقت اس کی حرکت سکون پر ختمی ہوگی حرکت ماعدہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ان ملاقات میں  
اور دانہ میں گرنا نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حرکت صرف زمانے میں پائی جاتی ہے لیکن  
وہ پہاڑ کی حرکت کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ دانے کا سکون آتی ہے وہ زمانے میں ستر نہیں  
رہ سکتا۔ کیونکہ دانہ اگرچہ اس میں دونوں میل پائے جاتے ہیں لیکن یہ دونوں دو متغیرات

میں نہیں ہیں تاکہ دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ لازم آئے بلکہ دونوں ان ملاقات میں نہ ہونے  
ہیں اس لئے کہ دونوں میں منافات نہیں ہے دونوں کی ذات میں ۱۰ اور وہ میل ماعدا اور دوسرے  
کا عارض ہونا ہے یعنی میل باابطہ جو دانہ کو جبل کی جانب سے حاصل ہوا ہے جس طرح وہ پتھر جس کو اوپر  
کی جانب اٹھایا گیا ہو دفع اس سے میل باابطہ محسوس کرتا ہے یہ اس کا میل ذاتی اور طبی ہے۔ وہ  
شخص جو اس حالت میں اس پر ہاتھ رکھے گا وہ اس کا میل ماعدا محسوس کرے گا۔ یہ اس کا عرضی  
میل ہے جو دفع کی وجہ سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور جبل کی حرکت زمانی ہے۔ اور ان دونوں کے  
درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانے میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو اس  
آن میں پایا جاتا ہے جو زمانے کی ابتداء ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ ممانعت نہیں ہے۔ اس  
مقام کی توجیہ میں جو بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

## شرح

قوله بعض الحكماء: مثلاً أبو البركات بغدادی اس بات پر استدلال کیا ہے۔  
قوله تخلل السكون: یعنی غن میں جو آن وصول اور آن لا وصول کے درمیان  
سکون کا زمانہ ثابت کیا ہے یہ صراحت نہیں ہے۔

قوله لا وجب ذلك: تو ایک بہت بڑا اثر میں لازم آئے کہ جس کو شارع ان نقطوں میں بیان  
کرنا چاہتے ہیں۔

قوله فاجاب بان الحجة: شارح میبزی اس پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر دانہ اوپر کی  
طرف پھینکا جائے اور اوپر سے پہاڑ کی جانب نازح ہوا تو دانہ اوپر پہاڑ سے ملاقات کی صورت  
میں پہاڑ میں سکون لازم آتا ہے۔ یہ محل اعتراض ہے۔  
قوله لا نقطاء الحركة: اس کی وجہ ملاقات نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ دانہ کے صعود الی الفوق کی حرکت  
منقطع ہو جائے گی۔

قوله عدم الهابط: اور چونکہ نزول کی قوت دانہ میں نہیں ہے ان وجوہ سے دانہ میں سکون آئیگا  
قوله الا في الزمان: لہذا ان ملاقات میں دانہ کے اندر قوت باابطہ بالکل موجود نہیں ہے اس لئے  
دانہ میں سکون ہوگا۔

قوله مانع عن حركة الجبل: اوپر مصنف نے بیان کیا تھا کہ دانہ کے سکون سے جبل باابطہ میں  
سکون لازم آتا ہے۔ شارح اس کا رد کرتے ہیں

واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره  
ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان الميل الهابط

للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد للحجر المرفوع  
بين وقد يجاب أيضا بأن الحبة لا تهأس الجبل بل اذا وصلت رايحه اليها  
فالتفت ثمر رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتم من  
تلاقيها فرض محال ويجوز مستلزما للمحال الذي هو وقوف الجبل و  
بان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بن مستبعد لكن الضرر وضرر  
الطبعية تقتضي امورا يستبعد العقل كلها في الخلاء

## ترجمہ

بعض نے جو ذکر کیا ہے اس میں مجھ کو اعتراض ہے اس نے کہ میل عرضی سے  
مراد وہ ہے جو متحرک ملے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ قائم ہو اس کے ساتھ جو محاذ اور  
مقارن ہو جس طرح حرکت عرضی میں ہوتا ہے۔ اور مقابل کے لئے اجازت ہے کہ وہ کہے کہ جب  
کامیل باطل اس قبیل سے نہیں ہے۔ اور اس کے اور میل صاعد کے درمیان فرق جو مرقع میں  
واقع ہے۔ اور نیز جواب دیا گیا ہے کہ دام جبل سے ماس ہی نہیں ہو سکتا بلکہ جب میل کی ہوا اس  
بلک پہنچنے کی تورک جائے گا پھر واپس آجائے گی جبل کے اس کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی،  
یہی وہ ہے جس کو تم نے دونوں کی تلاقی کہا ہے یہ ایک محال کا فرض کر لینا ہے اور اس محال کا  
دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور وہ وقوف جبل ہے۔ اور نیز پہاڑ کا فرض میں وقوف  
کنا محال نہیں بلکہ مستبعد ہے لہذا ضرورت طبعیہ ایسے امور کا تقاضہ کرتی ہیں کہ جن کو عقل خلا  
میں مستبعد مانتی ہے۔

## شرح

قولہ فیہ بحثہ : بعض نے جو کہا ہے جس کو ثلث نے اد پر اجاب کے  
عنوان سے بیان کیا ہے اس میں بحث ہے۔

قولہ فرض محال : جس کو تم نے اپنے استدلال میں پہاڑ سے چھو جانا فرض کر لیا ہے۔  
قولہ قبل الوصول الى الجبل : جو پہاڑ کی حرکت کی تیزی اور بھاری ہونے کی وجہ سے پہاڑ سے  
بہت پہلے دانہ مذکورہ پہنچا جائے گی۔

قولہ وهو وقوف الجبل : ظاہر ہے کہ محال ہے مگر یہ ایک محال چیز فرض کرنے سے لازم آیا  
ہے لہذا اجازت ہے۔

قولہ يستبعدها العقل مثلا خلا ہی کو بھیجے کہ طبیعیات کی ضرورت میں سے خلا کو محال کہنا  
پڑا۔ حالانکہ خلا کا وجود کہنا پڑا۔ مگر شاید اس کا انکار کرنا پڑا۔

## فصل

### فی ان الفلک متحرک بالامادة

لان حرکتہ الذاتیۃ لو لم تکن ارادیۃ لکانت اما طبعیۃ او قسریۃ لا جائز ان تكون طبعیۃ لان الحركة الطبعیۃ هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلك ای کل من الهرب والطلب فی الحركة المستدیرة محال اما انه لا یمکن ان تكون هربا فلان کل نقطة البناسب ان یقال کل وضع یتحرك عنها الجسم بالحركة المستدیرة فحركة عنها توجبها الیهما والهرب عن الشئ بالطبع استحالة ان يكون توجهها الیهما ،

## فصل

اس کے بیان میں کہ فلک متحرک بالامادة ہے

اس لئے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر مادی نہ ہوگی۔ تو یا طبعی ہوگی یا قسری۔ طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ حالت منافرت سے ہرب اختیار کرتی ہے اور مناسب حالت کی طالب ہوتی ہے۔ اور یہ یعنی ہر ایک ہرب و طلب حرکت مستدیرہ میں محال ہے۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہرب ممکن نہیں ہے تو اس لئے کہ ہر نقطہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے ہر وضع جس سے جسم حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا تو اس کی حرکت اس سے اس کی جانب توجہ کرنا ہے۔ اور طبعاً کسی چیز سے بھاگنا محال ہے کہ وہ مطلوب بن سکے۔

تو لا اما طبعیۃ و حرکت طبعیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حرکت فلک کی اس قوت سے صادر ہوگی جو خارج سے مستفاد نہ ہو نیز اس کو شور نہ ہو اور حرکت قسریۃ فلک کی وہ حرکت ہے جو اس قوت سے فلک کو حاصل ہے جو فلک سے خارج ہے۔ اور فلک کی حرکت ارادیہ وہ حرکت ہے جو فلک کی قوت سے حاصل ہے اور خارج سے مستفاد نہ ہو۔ نیز یہ کہ اس کو شور نہ ہو۔

تو لا فی الحركة المستدیرة محال ؛ کیونکہ فلک حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے لہذا ایک حالت سے ہرب اور دوسرے حالت کی طلب بھی اس کے لئے محال ہے۔

قولہ فلان کل نقطۃ: شارح کا کہنا ہے کہ نقطہ فلک میں فرض فاض کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وضع فلک کو بالفعل حاصل ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ فلان کل وضع کہتے۔  
 قولہ توجہ الیہا: اس وجہ سے کہ جب فلک گول ہے تو جس مقام کو ترک کیا ہے گویا اس وقت اس مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے۔  
 قولہ ان یکون توجہا الیہا: کیونکہ اگر طلب کرے گا طبعا تو اس سے ہر ب طبعا درست نہ ہوگا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ شے واحد طبعا اس کی طالب بھی ہے اور اس سے اعراض بھی کر رہی ہے اور یہ باطل ہے۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع فی الحركة المستدیرة عین التوجہ الی ذلك الوضع لاستحالة کون حركة الفلک مرادیة ایضا والا لکان ذلك الوضع مرادا وغیر مراد فی حالة واحدة قلت یجوز ذلك من جهتين فان الحركة اذا کان له شعور جائز ان یختلف اغراضه بخلاف ما اذا کان علایم الشعور اذ لا یتصور هناك اختلاف الجهات والاغراض وههنا بحث لاننا لا نسلم ان ترک کل وضع هو التوجہ الی ذلك الوضع بل انی مثله ضروریة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم،

## ترجمہ

تو اگر اعتراض کرو تم کہ حرکت مستدیرہ میں ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے لہذا فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا محال ہے نیز، درہ لازم آئے گا کہ یہی وضع مراد بھی ہے اور غیر مراد بھی ہے ایک ہی حالت میں۔ تو میں جواب دوں گا کہ یہ جائز ہے دروجہ سے اس لئے کہ مبدأ حرکت میں اگر شعور ہے تو جائز ہے کہ اس کی اعراض مختلف ہوں۔ بخلاف اس کے کہ وہ عدیم الشعور ہو۔ کیونکہ عدیم الشعور میں اعراض و جهات کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ یہاں پر ایک دوسرا اعتراض بھی ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے بلکہ توجہ اس کے مثل کی طرف ہوتی ہے۔ کیونکہ جہت سے وہ وضع تو معلوم ہو گئی اور یہ بھی بدرہی ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

تشریح ۱۰۔ قولہ قلت: کہ فلک کی حرکت ارادی میں یہ جائز ہے کہ ایک ہی وضع مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو۔ دو جہت سے۔ ایک جہت سے جو وضع مراد ہو دوسری جہت سے وہی وضع سے غیر مراد ہو۔

قولہ انضمام ذلک الوضع: اور اب جس وضع کو وہ طلب کر رہا ہے وہ وضع اس کے علاوہ ایک دوسری وضع ہے۔

واما انہا لیست طابۃ بل طلبا لحالة ملائمة فلان کل وضع یتحرک الیہ الجسم بحركة المستدیرة فحركة الیہ ہر بہ عنہ والتوجه الی الشئ بالطبع استحال ان یكون ہر با عنہ ولان الطبیعة اذا اوصلت الجسم بالحركة الی الحالة المطلوبة اسکنته قیل انما یلزم ذلك اذا كانت الحالة المطلوبة امرا واما الحركة فیوسل بہا الیہ واما اذا کان المطلوب بانطبع نفس الحركة فلا وقد یجاب بان الحركة لیست مطلوبة لذاتہا بل لغيرہا فانہا لذاتہا تقتضی التادی الی الغیر فیکون المطلوب ذلک الغیر ویکون ان یقال لا یلزم السكون الا اذا لم یستعد الفلک بواسطة نیل الحالة المطلوبة لارتياد حالة اخرى وھلم جزا الی غیر النہایۃ حتی کلما حصلت لہ حالة مطلوبة یستعد لحالة اخرى یطلبہا فلذلک یتحرک دائما والمستدیر الفلکیۃ لیست کذلک

**ترجمہ**

اور ہر حال یہ دعویٰ کہ حرکت مستدیرہ طالب نہیں ہوتی تو وہ طلب کرنا ہوتا ہے مناسب حال کو، کیونکہ ہر وہ وضع جس کی طرف متحرک جسم اپنی حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت اس کی طرف اسی سے ہر بہ ہوتا ہے اور جس کی طرف طبعاً توجہ محال ہے اس سے بھاگنا۔ اس لئے کہ طبیعت نے جب جسم کو حرکت کے ذریعہ حالت مطلوب تک پہنچا دیا تو اس کو ساکن کر دے گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ امر مطلوب حرکت کے سوا کوئی دوسری چیز ہو جس کی طرف حرکت کے وسیلے سے جانا چاہتا ہو۔ اور ہر حال جب کہ طبعاً نفس حرکت ہی مقصد ہو تو سکون کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ طبیعت فلک کے لئے حرکت بذاتہ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوب غیرہ ہے۔ اس لئے کہ وہ لذاتہ تادی الی الغیر کا تقاضہ کرتا ہے تو دراصل مطلوب غیر ہوا۔

اور ممکن ہے کہ اس کا رد کیا جائے کہ سکون لازم نہیں آتا لیکن اس صورت میں مطلوبہ حالت کے پالینے کے واسطے سے فلک دوسری حالت کے طلب کرنے کے لئے مستعد نہ ہو اور اسی طرف غیہ نہایت تک سلسلہ قائم کر لیجئے۔ حتیٰ کہ جب کبھی بھی فلک کو حالت مطلوبہ حاصل ہوگی تو وہ . . . . . دوسرے حالت کے لئے جو کہ مطلوبہ ہے مستعد ہو جائیگا۔ اور



## مشریح

اسی وجہ سے وہ دائم حرکت کرتا ہے۔ اور فلک کی حرکت مستدیرہ اس طرح پر نہیں ہے۔  
 قولہ اسکتے: کیونکہ جب طبیعی جسم فلکی کو حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالت  
 مطلوبہ تک پہنچا دیگی۔ تو اس کو سکون دے گی۔ اور اگر سکون عطا نہ  
 کرے گی تو لازم آئے گا کہ حرکت کے جسم کو اس کے طبعی مقام تک نہیں پہنچایا۔  
 قولہ قیل: اس اعتراض کا تعلق مصنف کے قول اسکتے سے ہے۔

قولہ نادى الى النبی: یعنی حرکت جسم متحرک کو حرکت کے ذریعہ غیر تک پہنچاتی ہے۔  
 قولہ ذلک الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک پہنچا جائے گا تو سکون لازم بہر حال آئے گا۔  
 قولہ خیر النہایت: قدیجاب الخ میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کو ثابت کیا ہے۔ اور  
 اب یکن ان یقال سے سکون کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ فلک میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون اس وقت لازم آسکتا ہے جب  
 فلک اگلی حالت کے لئے استعداد نہ رکھتا ہو۔ اور جب حالت مطلوبہ اس کو حاصل ہو جائے گی تو  
 اگلی حالت کے لئے مستعد ہو جائے گا اس لئے درمیان میں سکون کی نوبت نہیں آئے گی۔ اسی  
 طرح یہ سلسلہ لایہایت تک چلے گا۔

قولہ یخترہ دانسا: اور جب امر خدا لاحق ہو جائے گا تو اس کے باوجود کہ حالت ملائمہ مطلوبہ  
 اس کو حاصل ہوگی مگر امر خدا کے ذریعہ عاجز ہو کر فنا ہو جائے گا۔ فلاسفہ اسباب پر بحث کر کے  
 حرکت فلک کو دائمی کہتے ہیں۔ اور اسلام مسبب الاسباب کے امر کے تحت عالم کو فانی  
 اور عادت کہتا ہے۔

ولاجاز ان تكون قسریة لان القسری علی خلاف میل یقتضیہ الطبع  
 فحیث لا طبع لا قسری فیہ بحث اذ لا یزور من عدم کون حرکتہ المستند  
 طبعیہ ان لا یكون میل طبعی مخالف لہذا الخیرۃ،

## ترجمہ

اور فلک کی حرکت کا قسری ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ قسری اس میل کے  
 خلاف ہوتا ہے جس کا تقاضہ طبیعت کرتی ہے لہذا جس جگہ طبیعت نہیں ہے  
 وہاں قسری بھی نہیں پایا جائے گا۔ اقداس میں بحث ہے کیونکہ لازم نہیں آتا فلک کی حرکت  
 مستدیرہ طبعی نہ ہونے سے کہ اس میں میل طبعی بھی نہ پایا جائے جو اس حرکت کے مخالف ہو

## تشریح

قولا یقتضیہ: یعنی قوت قسری میں اس کے تقاضے کے خلاف حرکت کرے۔  
قولا ولا قس: وہاں قوت قاسرہ کے اثر کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

قولا معاف لہذا: المحركة: یہاں طبی وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہو مگر اس کو شعور نہ ہو۔ یہاں طبی خاص ہے اور یہاں قوت جو جسم کے اندر موجود ہو۔ مگر اس سے عام ہو کر اس میں شعور ہے یا نہیں۔ یہاں طبی خاص ہے اور یہاں طبی اس کے مقابلے میں عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آیا کرتی۔ جیسا کہ لہذا ہے انسان کی نفی ہوتی ہے مگر حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان فرس و غیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور یہ حیوان میں۔ لہذا ممکن ہے خاص نہ پایا جائے۔ یعنی یہاں طبی، مگر اس میں طبی کے نہ پائے جانے کی نفی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ممکن ہے فلک میں یہاں طبی ایسا موجود ہو تو حرکت فلک کے دائمی ہونیکا مقتضی ہو۔

## فصل

فی ان القوة المحركة للفلک بحسب ان تکون مجردة عن المادّة  
لان القوة المحركة للفلک تقوی علی افعال ای دورات غیر متناہیة  
بحسب العدة ولا شی من القوی الجسمانیة المتشابهة الحالة فی الجسم  
البسیط المنقسمة بانقسامه کذلک فاللحركة للفلک لیست قوة  
جسمانیة وانما قلنا ان القوة الجسمانیة المدکورہ لا تقوی علی تحریک  
غیر متناہیة لان کل قوة جسمانیة ذکرناھا فی قابلہ تجزئ الجسم  
للتجزئ الی اجزاء کل منها قوة والجزء ای کل جزء منها بالنسبة الی جزء  
الجسم یقوی علی شئ نسبتہ الی اکثر کل القوة بالنسبة الی کل الجسم كنسبة  
جزء الجسم الی کلہ

## فصل

اس بیان میں کہ قوت محرکہ فلک کے لئے واجب کہ مجرد عن المادہ ہو  
کیونکہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال پر قادر ہوتی ہے یعنی دور پر جو غیر متناہی ہوتے ہیں باعتبار  
عدد کے بھی اور قوی جسمانیہ میں سے کوئی مراد قوت جسمانیہ سے متشابه ہے جو اس جسم میں مخلوق کے  
ہونے ہوتی ہے جو بسیط ہو۔ اور وہ قوت جسم کی تقسیم سے منقسم ہو جاتی ہے ایسی نہیں ہے۔ لہذا

تیمبر یہ نکلا کہ اس قوت محرکہ فلک کی قوت جسمانیہ نہیں ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ قوت جسمانیہ مذکورہ غیر متناہیہ تحریکات کی قوت نہیں رکھتی اس لئے کہ ہر قوت جسمانی جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے پس وہ قبول کرے گی کہ جسم کی تجزی سے تجزی کو ان اجزائی طرف کہ ہر جز ایک قوت ہے اور جز یعنی اس کا ہر جز جز جسم کی نسبت سے قوت رکھتا ہے ایسی چیز پر کہ اس کی نسبت کل قوت کے اثر کی طرف بہ نسبت کل جسم کے وہی ہے جو جسم کی نسبت کل جسم کے ساتھ ہے۔

**تشریح** قولہ فصل: اس فصل میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد عن المادہ ہے اس سے پہلے والی فصل میں فلک کی حرکت کو ارادی ہونا بیان کیا ہے۔ اس فصل میں قوت مجردہ کو مجرد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فلک میں ایسا نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور فلک کے ساتھ اس کا تحقق تدبیر اور مدبر فلک ہونے کا ہے۔ مگر اس طرح کے محرک بعیدان کی مراد ہے۔

قولہ تقویٰ: یہ تاثر کے سنی میں ہے۔ یعنی ایسی افعال پر قوت اثر کرتی ہے۔  
قولہ لیست: لہذا وہ قوت نفس مجردہ کا نام ہے۔

قولہ ذکرناھا: بار بار مصنف الذی ذکرناھا دہر لے رہے ہیں۔ مقصود ان کا یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے قوت متناہیہ ہماری مراد ہے۔ عام قوت جسمانی مراد نہیں ہے۔

قولہ قابلیتہ: جس طرح جسم جزو جز میں تقسیم ہو جاتا ہے یہ قوت بھی تقسیم ہو جاتی ہے۔  
قولہ کل منھا قوۃ: اور اگر اجزائیں قوت تقسیم نہ کریں گے تو خیرانی یہ لازم آئے گی کہ اس کے جز اور کل میں فرق ہو جائے گا نام نہیں بھی اور وصف میں بھی، جس طرح پانی پورے دیا کا پانی ہے۔ یعنی کلی اور ایک قطرہ بھی پانی ہے یعنی جزر۔ اور تاثر بھی ایک ہے۔ اسی طرح اس قوت کے کلی اور جز میں بھی نام و کام میں اتحاد پایا جاتا ہے۔

قولہ کنسبۃ جزء: مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جزر قوت مجموعہ قوت کا دسواں حصہ ہے تو جس جزر میں یہ قوت ہے وہ جزر بھی پورے جسم کا دسواں حصہ ہونا چاہیے جو تناسب جزر قوت اور کل قوت میں پایا جائے وہ وہی ہو جو تناسب جزر جسم اور کل جسم کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والجملۃ تقویٰ علی مجموع تلك الاشياء والالکان الجزء ای جزء القوة بالنسبة الی جزء الجسم مساوی للکل ای کل القوة بالنسبة الی کل الجسم او اکثر منه فی التأثير هذا خلف اذ لا تفاوت بین الجسمین البسطين المتفاوتین صغراً وکبراً فی قبول الحركة الا باعتبار قوتین حلتا فیہما

ناذا قطع النظر عن القوتین کان الجسمان متساویین فی قبول المحركة  
ولم یکن لزیادة قدرا الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا فی المحرکین  
فیجب التفاوت فی الحركتین علی نسبة تفاوتهما،

## ترجمہ

اور مجموعہ قوت ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہوتی ہے۔ ورنہ البتہ ہر جز پر یعنی قوت  
کا جزو جسم کے جزو کی بہ نسبت کل کے مساوی ہو گا۔ یعنی کل قوت بہ نسبت کل  
جسم کے تاثیر میں، اور یہ خلاف واقع ہے۔ اس لئے کہ دو جسم بسیط میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جو  
دونوں کہ چھوٹائی اور بڑائی میں مختلف اور متفاوت ہوں حرکت کے قبول کرنے میں، لیکن اس  
قوت کی وجہ سے کہ جو قوت ان جسموں میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے۔ پس جب دونوں قوتوں  
سے قطع نظر کر لیا جائے تو دونوں جسم حرکت کے قبول کرنے میں مساوی ہوں گے۔ اور زیادتی  
جسم کا اس میں کوئی اثر نہ ہو گا۔ لہذا یہاں کوئی تفاوت نہیں لیکن دونوں کے محرکوں میں پس وجہ  
ہے تفاوت دونوں حرکتوں میں دونوں کے تفاوت کے مطابق،  
تو لا هذا اختلف؛ کیونکہ اس میں ضعیف کی مساوات قوی کے ساتھ قوی سے  
زائد کے ساتھ لازم آتی ہے۔

## تشریح

اگر قوت کے جزو کے افعال اور آثار میں وہ نسبت جو قوت کے جزو اور کل میں ہے مثلاً ایک اور دوس  
کی نسبت ہے، یہ نہ ہو، تو اس کی متعدد صورت ہے۔  
(۱) جزو قوت بالکل افعال و آثار پر قادر نہ ہو۔ اور کل قوت میں افعال و آثار پر قادر نہ ہو  
تو یہ دونوں صورتیں ظاہر البطلان ہیں۔ کیونکہ اگر اس سے افعال و آثار اگر صادر نہیں ہوتے ہیں  
تو وہ قوت ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو قوت فرض کی ہے۔ لہذا خلاف مفروض کے باعث باطل  
ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں بالکل ظاہر تھیں۔ اس لئے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔  
(۲) جزو قوت کل قوت کے افعال و آثار پر قادر ہو۔ اس احتمال کو اس نے بیان کیا۔  
(۳) جزو قوت کل قوت کے افعال و آثار کے مقابلے میں زائد افعال و آثار پر قادر ہو، اسے  
شارح نے ذکر کیا کہ جزو کل سے بڑھ جائے۔ یہ سار احتمال ہے اور سب باطل ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا  
کہ جو نسبت جزو قوت اور کل قوت میں ہوگی وہی نسبت ان کے افعال و آثار میں بھی ہوگی۔  
تو لا فی الصنف؛ اور دونوں قوت مانعہ سے خالی ہوں۔

تو لا فی قبول المحركة؛ اس وجہ سے کہ جسم بسیط بحیثیت جسم بسیط کے نہ حرکت کا تقاضہ کرتا  
ہے اور نہ سکون کا۔ اس لئے اگر دونوں جسم میں چھوٹے بڑے کا فرق ہے تو حرکت کے قبول کرنے

میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہوگا۔ ہاں قوت محرکہ کی وجہ سے فرق ضرور واقع ہو سکتا ہے۔  
 قولہ الجسمان: بسیط جو مفروضہ میں ایک دوسرے سے تفاوت ہے۔  
 قولہ علی نسبتہ: یعنی اگر قوت میں ایک اور دوسری کی نسبت سے تو یہی نسبت حرکتوں میں بھی  
 پائی جائے گی۔ اور اگر تفاوت پانچ اور دس کا ہے تو یہی نسبت ان کی حرکتوں میں بھی پایا جاتا  
 ہے وغیرہ، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں سادات باطل ہے۔

ومتی كان كذلك فالمجموع اى القوة كلها لا تقوى على غير المتناهي لان  
 الجزء منها امان يقوى على جملة متناهية من مبدئ معين او على  
 جملة غير متناهية والثاني باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدئ  
 على ما هو من ائد فيلزم الزيادة على المتناهي المتسق النظام هنا خلف  
 قيل لعله انما قيل غير المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير  
 المتناهي اذ الممكن الانتظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين  
 الماضية فانها غير متناهيتين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا احكم  
 الالوف المتضاعفة والمائت المتضاعفة الى غير النهاية

ترجمہ

اگر جب ایسا ہے تو مجموع یعنی مجموع قوت غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھے گی۔  
 اس لئے کہ اس کا ایک جزو یا مجموعہ متناہی پر طاقت رکھے گا مبدئ معین سے  
 یا جملہ غیر متناہیہ پر، اور ثانی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ مجموعہ اس مبدئ سے قوت رکھتا ہے  
 یا ہو زائد پر۔ پس غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروضہ ہے۔ اور  
 کہا گیا ہے کہ ثانیہ مصنف نے متسق النظام کی قید غیر متناہی میں اس لئے لگائی ہے کہ غیر متناہی  
 پر زیادتی جب کہ وہ متسق النظام نہ ہو، محال نہیں ہے۔ جیسے شہور اور سال ماضیہ۔ پس یہ دونوں  
 غیر متناہی ہیں۔ اس کے باوجود کہ مہینہ سالوں سے زائد ہیں۔ یہی حکم الالوف متضاعفہ اور مائت متضاعفہ  
 الی غیر النہایہ کا بھی ہے۔

تشریح

قولہ الزيادة على غير: غیر متناہی جہت میں اور یہ وہ جہت ہے جس پر جزو قوت  
 طاقت رکھتا ہے۔

قولہ قیل: اس کے قائل شارح قدیم ہیں۔

و توضیحہ ان الہاماد بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا  
واحدا متصلا في نفسه ولا يترتب من اتصال الزمان في نفسه اتصال  
الشهور والسنين لانها لا يحصلان الا باعتبار العداد العارضين للاجزاء  
المفردة للزمان ولا يبقى حينئذ الاتصال والاتساق وما قيل من انه  
يرد عليه ما لا يندفع عنه وهو ان الاتساق حينئذ لا يوجد في اجزاء  
الحركة، اقول يمكن دفعه بالمطلوب موقوف على اتساق الحركة في نفسها  
وهو حاصل ولا ينافيه عدم اتساقها باعتبار العداد العارضين للاجزاء  
للمفردة

ترجمہ

اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی متسق النظام سے مراد یہ ہے کہ امتداد واحد  
متصل واحد فی نفسہ ہو۔ اور زمانے کے متصل بنفسہ ہونے سے مہینوں اور  
سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دونوں نہیں حاصل ہوتے مگر اس عدد سے  
جو زمانہ کے اجزاء مفردہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس وقت اتصال والاتساق باقی نہیں رہتا۔  
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کو دفع نہیں کیا جاسکتا۔ وہ یہ ہے  
کہ اس صورت میں اجزاء حرکت میں بھی اتصال باقی نہ رہے گا۔ تو میں کہوں گا کہ اس کا جواب  
ممكن ہے بایں طور کہ مطلوب اتساق حرکت فی نفسہ پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے عدد کے  
اجزاء مفردہ کے اعتبار سے اس کا متسق متصل نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔

تشریح

قولہ توضیحہ: یہ کلام شارح حرز بانی کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔  
قولہ من السنین: یعنی زمانہ امر واحد متصل النظام فی نفسہ اس کے امتداد واحد  
اتصال میں کسی کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے۔ اس کے برخلاف زمانے کے اجزاء میں سے کسی پر  
سال اور کسی پر ماہ کا جو اطلاق کیا جاتا ہے یہ عدد کے واسطے سے اجزاء زمانے کو عارض ہوتے  
ہیں۔ لہذا سال اور ماہ فی نفسہ متصل واحد اور ممتد نہیں ہیں۔

قولہ حينئذ: یعنی جس وقت اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ زمانے کے اتصال فی نفسہ سے مہینوں  
اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ دونوں زمانے کو عدد کے واسطے سے عارض ہوتے  
ہیں۔ لہذا سال و ماہ میں اتساق فی النظام نہیں پایا جاتا تو اس وقت یہ اعتراض بلکہ منہج کیا جاسکتا  
ہے کہ اس صورت میں تو پھر اجزاء حرکت میں بھی اتصال نہ پایا جائے گا۔ لہذا اجزاء متسق  
النظام کے قبیل سے نہ باقی رہیں گے۔

قولہ لا ينافيه: کیونکہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ اول حرکت کا فی نفس متسق النظام ہونا۔ دوم

حرکت میں اجزاء کا فرض کرنا، پھر ان معروضہ اجزاء میں عدد کو عارض ہونا فرض کیا جائے۔ ان دونوں چیزوں کے فرض کرنے کے بعد حرکت میں اتساق و انضمام باقی نہ رہے گا۔ دونوں باتیں الگ الگ ہیں متسق النظام ہونا باعتبار ذات حرکت کے ہے اور متسق النظام نہ ہونا باعتبار فرض اجزاء اور فرض عدد کے ہے۔ دو چیزوں کے دو متضاد حکم شئی واحد لاگو کئے گئے ہیں، تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لہذا وہ حرکت جو جس کے لئے زمانہ مقدار ہے وہ فی نفسہ متسق النظام ہے۔ اسی طرح زمانہ فی نفسہ متسق النظام ہے اگر عدد عارض کی وجہ سے اس کا اتصال و اتساق ختم ہو جاتا ہو تو یہ منافات نہیں ہے۔

وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لانهم فيها نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدأ واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين احدهما من يوم والاخرى من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعدة ،

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ مراد متسق النظام سے عدم انقطاع ہے اور غیر متناہی پر زیادتی سے مراد عديم الانقطاع سے جانب عدم تناہی میں زیادتی کا قطع نہ ہونا ہے۔ اور جس میں ہم بحث کرتے ہیں اس میں یہ لازم آتا ہے ہمارے فرض کرنے کی وجہ سے مبدأ واحد سے دو تحریکوں کا واقع ہونا اور یہ قید متسق النظام احتراز ہوگی جانب تناہی میں غیر متناہی پر زیادتی سے۔ کیونکہ یہ محال ہے نہیں، بلکہ واقع ہے۔ جیسے دو سلسلے غیر متناہی حوادث کے جو کہ دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوئے ہوں۔ دونوں میں سے ایک یوم سے اور دوسرا سلسلہ یوم اخر سے جو اس یوم سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہو۔

شرح

قولہ فيما نحن فيه: یعنی زیادتی جانب غیر متناہی میں لازم آتی ہے اس مسئلے کہ جس میں ہم بحث کر رہے ہیں یعنی فنک کی حرکت میں، قولہ لغرض وقوع: دو تحریکوں سے مراد وہ جو مجموعہ قوت پر قادر ہے اور وہ جس پر جزر قوت قادر ہے قولہ او بعد: یعنی حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں اور دو مختلف مبدأ سے

ضمن کئے جائیں اول سلسلہ یوم سے شروع کیا جائے اور دوسرا یوم آخر سے پہلے سے ہو یا اس یوم سے بعد میں ہو تو ان دونوں سلسلوں میں جانب عدم تنہا ہی میں اضافہ محال ہے مگر جانب مبداء میں اضافہ جائز ہے۔

والدلیل علی هذا ان المصنف لم يذكر كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولا بد من ذكره لهما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان واجب الذکر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف ترك ذكره نظروا في الحركة اقول زيادة غير متناهية على غير متناهية انما يستحيل اذا كانا امتدادين مبدئيهما واحد فان لم يكونا امتدادين كما عند المشهور والسنين او لم يكن مبدئيهما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناهية مبدئية وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة اليه كونه ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارته الى هذين القيدين وقد يقال لا نسلم ان التفاوت واقع في الطرفين المقابل للمبداء الفرضي حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطء

## ترجمہ

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے زیادتی جانب عدم تنہا کی قید کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اس کا ذکر نا ضروری تھا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے۔ اور ہر حال اتساق بمعنی اتصال نیز واجب الذکر تھا کیونکہ اس کے بغیر زیادتی محال نہیں ہوتی۔ لیکن مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر کو ترک فرما دیا ہے۔ میں کہتا ہوں غیر متناہی پر غیر متناہی کی زیادتی محال ہے جب کہ وہ دو ایسے امتداد ہوں جن کا مبداء ایک ہو جس طرح کہ ایک خط غیر متناہی کا اعتبار کیا جائے جس کا مبداء خط غیر متناہی کا وسط ہو۔ تو مذکورہ زیادتی میں کوئی استحالة نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ مصنف کا قول متسق النظام انہیں دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو۔

اور کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے زیادتی مبداء مفروض کے طرف مقابل میں زیادتی پائی جاتی ہے تاکہ محال لازم آئے۔ ایسا اس لئے ممکن نہیں کہ تفاوت درمیان میں واقع ہو کیونکہ دونوں ..



حرکتیں سرعت اور بطور میں مختلف ہیں۔

## تشریح

قولہ غیر مستقیدہ: یعنی زیادتی کا محال ہونا اس قید کے ساتھ مفید ہے کہ زیادتی جہت عدم تنہائی میں کی جائے۔ لیکن اگر غیر تنہائی سلسلہ کے مبدائی میں زیادتی کی جائے تو وہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ اما الاتاقہ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ اتاق سے عدم انقطاع کے معنی مراد لئے جائیں گے تو پھر اتاق کے معنی اتصال کے نہیں لئے جاسکتے۔ مالا لکم اتاق کے معنی اتصال کے لینا ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر اتصال کے معنی نہ مراد لئے جائیں تو محال لازم نہ آئے گا۔ اسی اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں۔

قولہ کا عدد الشہود: کہ ان دونوں کا سلسلہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔

قولہ ولا یبعد: شارح مصنف کی طرف سے تاویل کرتے ہیں۔

قولہ لاختلاف الحوکتین: یعنی اس جسم کی حرکت جس میں کل قوت ہے اور جز جسم کی حرکت جس میں کل قوت کا جز رہا جاتا ہے۔

فعلیم ان الجزء یقوی علی جملۃ متناہیۃ والجزء الآخر مثله فالجموع لا یقوی علی غیر المتناہی لان انضمام المتناہی الی المتناہی ہر ارات متناہیۃ لا یوجب اللاتناہی وانما کانت مرات الانضمام متناہیۃ لان القسمة الخارجیۃ الممكنۃ للجسم متناہیۃ وما قبل من ان الجسم قابل للقسمة الی غیر النہایۃ فقد سبق تحقیقہ علی وجه لا ینافی ما ذکرنا، فثبت ان کل ما یقوی علیہ القوۃ الجسمانیۃ من الحركات فهو متناہی

## ترجمہ

ہم معلوم ہوا کہ جز جملہ متناہیہ پر قادر ہے اور دوسرا جز بھی اسی طرح جملہ

متناہی کی طاقت رکھتا ہے۔ لہذا پس ان مجموعہ غیر متناہی پر طاقت نہیں رکھ

سکتا۔ کیونکہ ایک متناہی کا انضمام دوسرے متناہی کے ساتھ متناہی مراتب کے ذریعہ لاتناہی کو واجب نہیں کرتا اور انضمام کے مراتب متناہی ہیں کیونکہ جسم کی تقسیم خارجی ممکنہ متناہی میں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ جسم تقسیم کو لای نہایہ قبول کرتا ہے تو اس کی پوری تحقیق اس طور پر گزر چکی ہے جو ہمارے اس بیان کے منافی نہیں ہے۔ یہ ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ جس پر قادر

ہے، حرکات میں سے تو وہ سب متناہی ہیں

## شرح

قولہ یوجب یعنی جب متناہی متناہی سے ضم ہوا اور انضمام بھی متناہی مراتب میں پایا جائے تو اس کا مجموعہ بھی متناہی ہی ہوگا غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

قولہ امتناہیۃ : اور جب انضمام کے مراتب متناہی ہیں تو اس تقسیم کے بعد جو آثار اور قوت اجزاء کی ہوگی وہ بھی تقسیم کی طرح متناہی قوت ہوگی۔

قولہ لا ینافیہ : سابق میں تقسیم لا الی النہایہ سے مراد وہاں عقلاً، فرضاً حتی جس کے سے خارج میں اجزاء کا وجود ضروری نہیں تھا، بلکہ خارج میں جو اجزاء تقسیم کے بعد برآمد ہوں گے ان کے بقدر جسم متناہی ہوں گے اس لئے اس جگہ میں اور سابق میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اور بات طے شدہ بھی نکلی کہ جسم کی تقسیم خارجی سے پیدا شدہ اجزاء متناہی ہوں گے۔ اور انہیں کے مطابق ان کے آثار بھی اور قوت بھی ہوگی۔

قولہ فهو متناہ : یہی ثابت ہو گیا ہے کہ قوت جسمانیہ جن حرکتوں پر قادر ہوگی وہ سب متناہی ہوں گی۔

## فصل

فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک آخر للفلک قوۃ جسمانیہ نسبتہا الی الفلک کنسبۃ الخیال الیہ فی ان کلامہما محل امر تسام الصورۃ الجزئیۃ الا ان الخیال مختص بالذماغ وہی ساریۃ فی جرم الفلک لبساطتہ وعدم راجحان بعض اجزائہ علی بعض فی المحلیۃ وتسمی نفساً منطبقۃ واعلم انہم اختلفوا فی محرکات الافلاک الجزئیۃ للکواکب السبعۃ السیارۃ فن ذہب فریق الی ان کل کوکب منہا ینزل مع افلاکہ منزلۃ حیوان واحد وذو نفس واحدۃ تتعلق بالکواکب اولاً وتعلقہا بافلاکہ بواسطۃ الکوکب بعد ذلک کہما يتعلق نفس الحیوان بقلبہ اولاً وباعضاء الباقیۃ بعد ذلک بتوسطہ فالقوۃ المحرکۃ منبعثۃ عن الکواکب الذی ہو کالقلب فی افلاکہ الی ہی کالجوارح والاعضاء الباقیۃ وعلی ہذا یکون النفوس الفلکیۃ تسعاً ثمان للفلک الاعظم وذلک البروج وسبع للسیارات وافلاکہا

## فصل

اس بات کے بیان میں کہ محرک قریب یعنی بلا واسطہ : سرے محرک کے فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف وہی ہے جو نسبت خیال کی انسان کی طرف ہے اس بارہ میں کہ دونوں صورت جزئیہ کے مرکب ہونے کا محل ہے۔ لیکن خیال صرف دماغ کے ساتھ خاص ہے اور وہ جرم فلک میں سرایت کے لئے ہوتے ہیں فلک کے بسیط ہونے اور ایک جزر دوسرے جزر سے ملائے ہونے کی وجہ سے محل ہوتے ہیں اس کا نام نفس منطبع رکھا جاتا ہے اور جان کو کہ فلاسفہ نے افلاک کی حرکات جزئیہ میں اختلاف کیا ہے یعنی کو اکب سیارہ کی حرکات میں۔ تو ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ہر کوکب ان ساتوں میں سے اپنے فلک کے ساتھ قائم مقام حیوان واحد نفس واحد والا ہے۔ نفس اول کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کو اکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے واسطے سے ہوتا ہے کوکب کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد جس طرح حیوان کا نفس اول اپنے قلب سے نفس کرتا ہے اور باقی اعضاء اس کے بعد اس کے واسطے سے۔ پس وہ قوت جو محرک کوکب سے نکلتی ہے جو کہ قلب کے مانند ہے حیوان میں، اپنے ان افلاک میں کہ جو جوارح اور اعضاء باقیہ کے مانند ہیں۔ اور اس بنا پر نفس فیکہ نہیں۔ در فلک اعظم، اور فلک بروج کے، اور سات و اکب سیارہ کے اور ان کے افلاک کے قولہ فصل : جب مصنف یہ ثابت کر چکے کہ فلک کی حرکت ارادی کا بعد نفس مجرود ہے جو کلی ارادی والا ہے تو پھر یہ چاہا کہ یہ بین کریں کہ فلک سے ان حرکات کا صدور کے لئے نفس مجرود کی قوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ دوسری قوت کی بھی ضرورت ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے۔

قولہ اس تمام الصورة : قوت خیالیہ جو ہمارے نفوس میں اور وہ قوت جسمانیہ جو فلک میں ہے دونوں میں مشابہت اس طور پر ہے جو آگے مصنف کے بیان کیا ہے۔  
 قولہ عدم ما بجان : اس لئے قوت جسمانیہ سارے جرم فلک پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔  
 قولہ اعلم : مسئلہ یہ ہے کہ فلک میں جزئی حرکات اور کوکب کا باہم کی تعلق ہے۔  
 قولہ ذو نفس واحدة : گویا حیوان میں جو درجہ نفس کا ہے وہی درجہ فلک میں کوکب کا ہے۔  
 قولہ فی افلاکہ : یعنی کوکب اپنے فلک کے لئے ویسے ہی ہے جیسے قلب حیوان کے لئے۔  
 قولہ افلاکہا : اس بنا پر کہ ہر کوکب اپنے فلک جزئی کے ساتھ نفس واحد ہے۔

وذهب الشيخ ومن تبعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس  
محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية  
على انفسها فعدوا النفوس المحركة على هذا الراي عدداً الافلاك والكواكب  
جميعاً

ترجمہ

اشیخ اور ان کے متبعین اس طرف سے ہیں کہ افلاک مذکورہ میں سے ہر فلک  
ایسے نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے۔ اور ہر کوكب اسی طرح پر ہے۔ اور انہوں نے کواکب  
کے لئے نیز حرکات وضعیہ ثابت کیا ہے پس نفوس محرکہ کی تعداد اس رائے کی بناء پر ..  
کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہے۔

لان التصریحات الاختیارية یعنی الارادية الجزئية لا تقع الا عن ارادة  
تابعة في الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم ويسيى شهوة او الى دفع  
امر متنافر ويسيى غضباً ويدل على مغائرة الارادة للشوق كون  
الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه كما في الداء البشم ومنها  
يعلم ان الفعل الاختيارى قد يترب على تصور النقم او الضرر من  
غير توسط شوق هناك وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع  
ما تم من حياء او حمية ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك  
الامر الملائم والمنافر من حيث انه ملائم او منافر تصوراً مطابقتاً  
او غير مطابق

ترجمہ

اس لئے کہ تحریرات اختیاریہ یعنی ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے واقع  
نہیں ہوتی ہیں جو اکثر شوق کے تابع ہوتی ہیں جو مناسب کی طلب کے  
شوق میں حرکت کرتی ہیں اور اس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا کسی امر خلاف طبع کو دفع کرنے  
کی طرف حرکت کرتی ہیں تو اس کا نام غضب ہے۔ اور ارادہ شوق کے مغایر ہے اس پر دلالت  
انسان کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسے امر کا جس کی وہ خواہش نہیں کرتا۔ جیسے کڑوی دوائ کے پینے میں  
اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختیاری فعل کبھی نفع یا ضرر کے تصور پر بھی مرتب ہوتا ہے اور شوق کا  
کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور انسان ارادہ نہیں کرتا یا شہتیہ کے تناول کا جیسے کوئی مانع روک دے  
مثلاً حیا ہے یا حمیت ہے۔ پھر یہ شوق پیدا ہوتا ہے اس امر مناسب یا امر منافر کے تصور سے

اس حیثیت سے کہ وہ اس کے مناسب ہے یا مناسب ہے۔ ایسا تصور جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو

**تشریح**

تو لڑیسیٹی مٹھوہ یعنی شوق الی طلب امر ملائم کا نام شہوت ہے یا شوق ہوتا ہے غیر مناسب قابل لغت امر کے دفع کرنے کا تو اس کا نام غضب ہے۔  
تو لڑکھائی الداء و شوق اور ارادہ ایک ہے یا ایک دوسرے سے منہم ہے شریح اس بارے میں اپنی رائے ظاہر فرماتے ہیں۔

وحینئذ امان تقم عن تصور کلی او جزئی لا سبیل الی الاول لان التصور الکلّی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السوئۃ فلا یقیم منہ بعض الحركات الجزئیة دون بعض والالزام الترجیم بلا مرجح فہیبدأ التخریکات الجزئیة الارادیة۔۔ تصور استجزئیة قیل لوکان المعتقد فی صدور الفعل الجزئی التصور الجزئی لزم الدور لان تصور کا من حیث انہ بینہ من وقوع الشراکت یتوقف علی وجودہ لا ناقبل حدوث السواد المعین مثلاً لا تصور الاسواد معیناً فی ہذا المحل فی ہذا الوقت علی ہذا الشرط والمقید بہذا القيود وان کانت الوفا لا یکون الا کلیاً واما تصور ہذا السواد من حیث تشخصہ السامع عن فرس الاستثارات فلا یحصل الابدع وجودہ فلو توقف وجودہ علی مثل ہذا التصور کان دوراً۔

**ترجمہ و**

تو اس وقت یا تو فعل واقع ہوتا ہے تصور کل سے یا جزئی سے۔ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کل کی نسبت اپنی تمام جزئیات کی جانب مساوی ہے پس اس سے بعض جزئی حرکات واقع نہ ہوں گی نہ کہ بعض ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، پس تخریکات جزئیہ ارادیہ کا مبداء تصورات جزئیہ ہوتے ہیں۔

اعتراف کیا گیا ہے کہ اگر فعل جزئی کے صدور میں تصور جزئی منہم ہو گا تو دور لازم آئے گا کیونکہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہے اس فعل کے وجود پر موقوف ہو گا۔ اس لئے کہ معین سواد کے پیدا ہونے سے قبل، مثلاً نہیں تصور کریں گے کہ معین سواد کا اس محل میں (مثلاً فرس) اسی وقت میں، اسی شرط کے ساتھ۔ اور جو چیز ان قیود کے ساتھ مقید ہوگی قیدیں چاہے ہزاروں کی تعداد میں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور بہر حال اس

اس میں سواد کا تصور اس شخص کے تحقق کے لحاظ جو کہ فرض شرکت سے مانع ہے تو وہ حاصل نہیں ہوتا مگر اس کے موجد ہونے کے بعد پس اگر اس کا وجود موقوف ہو جائے گا ان جیسے تصور پر تو درلانگ آئے گا۔

## تشریح

قولہ حیثیتاً: یعنی تحریکات ارادیہ صرت ارادہ سے واقع ہوتی ہیں اور ارادہ اس شے کے حقوق کے تصور سے ابھرتا ہے۔

قولہ دون بعین: اس جگہ حرکات سے فلک کے دو مراد ہیں جیسے انس اور غلذ کی حرکت۔  
قولہ قبل: اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ فعل جزئی کا تصور جزئی طور پر اس بات پر موقوف ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔  
قولہ یتوقف علی: یعنی پہلے وہ موجود ہو، پھر اس کا تصور جزئی کیا جائے۔

واجب عنہ بان ادراک الجزئی قبل وجودہ موقوف علی حصولہ فی البہال لاعلی حصولہ فی الخارج و حصولہ فی الخارج ہوا الذی یتوقف فی تحصیل الفاعل ایاء المتوقف علی ادراکہ فانہ کہا یکون حصول .. الجزئی فی الخارج مبدأ الحصول فی الخیال فقد یکون حصولہ فی الخیال ایضاً مبدأ الحصول فی الخارج ولا یلزم السدوس۔

## ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جزئی کا ادراک اس کے وجود سے پہلے اس کے حصول فی الخیال پر موقوف ہے اس کے حصول فی الخارج پر نہیں۔ اور اس کا حصول فی الخارج وہی ہے جو فاعل اس کے تحصیل پر موقوف ہے۔ اور اس کی تحریک اس کے ادراک پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ جس طرح خارج میں جزئی کا حصول اس کے حصول فی الخیال کے لئے مبدأ ہے تو اسی طرح اس کا حصول فی الخیال بھی اس کے حصول فی الخارج کے لئے مبدأ ہوتا ہے اور در لازم نہیں آتا۔

## تشریح

قولہ المتوقف علی ادراکہ: یعنی ادراک اسی شے کو فاعل کرے گا تب وہ خارج میں موجود ہوگا۔

قولہ علی ادراکہ: یعنی فاعل اس کو خارج میں موجود رہنے سے پہلے اس کا ادراک کرے گا یعنی ذہن میں حاصل کرے گا۔

قولہ فی الخیال: یعنی خارج میں حاصل۔۔۔ ہونے کے بعد اس کا وجود خیال میں ہوتا

ہے۔ جیسے زید خارج میں موجود ہے۔ اس کو دیکھ کر خیال میں اس کی صورت حاصل ہوتی ہے۔  
قولہ لا یلزم الدور: کیونکہ حصول فی الخیال حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے  
خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے۔

وکل مالمہ تصور جزئی فهو جسمانی هذا الا یصح علی اطلاقہ اذ الدلیل  
مخصوص بالجزئیات الجسمانية وقد صرحوا بان الجزئیات المجرودة  
ترتسم فی النفس لان الصورة الجزئیة ترتسم وھی اصغر وترتسم و  
ھی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر لاختلاف العصوراتین  
بالحقیقة او لاختلاف الباعثین عنهما الصورتان بالصغر والکبر او۔  
لاختلافهما فی المحل من المدرس قیل ان الحصر ممنوع لجواز ان یکون  
لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض  
تساویہما فیہما، اقول تساویہما فی الاعراض باشخاصہما متمتع ومجرد  
التساوی فی ما هیات الاعراض لا یسد باب المناقشة لاحتمال  
ان یکون الاختلاف لتشخصاتہما،

## ترجمہ

اور ہر وہ چیز کہ جزئی طور پر اس کے لئے تصور جزئی ہو اگر تلبہ تو وہ جسمانی ہوتا  
ہے۔ یہ قاعدہ علی الاطلاق درست نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی دلیل صرف جزئیات  
جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے حالانکہ حکمائے مراحت فرمائی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس میں مرتسم  
ہوتی ہیں۔ کیونکہ صورت جزئیہ مرتسم ہوتی ہے حالانکہ مجبوث ہے۔ اور دوسری مرتسم ہوتی ہے حالانکہ  
وہ بڑی ہوتی ہے۔ پس یا تو یہ چھوٹے بڑے کا اختلاف حقیقت میں صورتوں کے مختلف ہونے  
کی وجہ سے ہے یا ماخوذ عنہ الصورة کی وجہ سے چھوٹے اور بڑے ہونے میں یا ان دونوں کے  
عمل درک میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ صغر تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ یہ اعراض کے اختلاف  
کی وجہ سے ہو۔ جیسے شکل، سواد، بیاض۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفروض ان کا مساوی ہونا  
ہے۔ میں کہوں گا کہ ان کا مساوی ہونا (یعنی دونوں صورت کا) اعراض میں ان کے اشخاص کی وجہ  
سے محال ہے۔ اور صرف اعراض کی ماسیات کا مساوی ہونا اعراض کے باب کو بند نہیں کر سکتا  
کیونکہ احتمال ہے کہ دونوں صورت کا اختلاف ان کے شخصیات کی بنا پر ہو۔

## تشریح

قولہ دکل مالہ: لہذا تحریکات فلکیہ جزئیہ کا مبدأ بھی جسمانی ہو گا اور اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا۔

قولہ علی اطلاعہ: شارح اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ جسم کو تصور جزئی حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ہوتا ہے۔ مگر کئی دعوے کا انکار کرتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شیے کو بھی جزئی تصور حاصل ہو وہ جسمانی ہی ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزئیات اس کے مستثنیٰ ہیں۔

قولہ اذ الدلیل: شارح اس کی تائید میں ایک مثال دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور جزئی غیر جسمانی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

قولہ قوسم: اس قول فلاسفہ کے پیش نظر میبذی نے ثابت کیا کہ کلیت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ جزئیات مجرہ جسمانی نہیں ہیں لہذا کلیہ صحیح نہیں ہے۔

قولہ وحی الیوم: ان جزئی صورتوں کا جو کہ زمین میں مرتسم ہیں صغرا و کبرا کے لحاظ سے اختلاف کا سبب کیا ہے۔

قولہ الحقیقۃ: حقیقی صورت سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

قولہ اول اختلافہما: ماتن نے اختلاف صورت کی دو وجہ بیان کی ہیں۔ حقیقی اختلاف یعنی صورت نوعیہ کا مختلف ہونا، یا پھر ماخوذ منہ کا مختلف ہونا اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ شارح ایک تیسری صورت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ قبل: شارح قدیم نے اس موقع اس صحر پر منع وار د کیا ہے۔  
قولہ لشخصائہما: اور محض اعراض کی ماہیت میں مساوات کا مان لینا بحث کے دروازے کو بند نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے تسلیم کرنے کے بعد اگلا احتمال اس کا بھی کہ عرین کی ماہیت دونوں صورت میں مساوی ہو مگر دونوں کا شخص ایک دوسرے سے جدا ہوا اور دونوں صورت میں چھوٹے اور بڑے کا اختلاف انہیں شخصیات کی بنا پر واقع ہوا ہو۔

لا سبیل الی الاول لاننا نتکلم فی الصور تین من نوع واحد ولا سبیل الی  
الثانی لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا یجب ان تكون ماخوذة من  
خارج فتعین القسم الثالث فتكون الصورة الكبيرة منها مرشمة  
فی محل من المدارس غیر ما ارشئت فیہ الصورة الضعيفة فيقسم  
المدارس لاجالة فی الوضع وما هذ اشارة فهو جسمانی قیل قد  
ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية لا تقوى علی التحریکات الغير



المتناہیۃ والنفس المنطبقة للفلک قوۃ جسمانیۃ فکیف صدرت  
عنها هذه التحریکات الغیر المتناہیۃ وهل هذا الاتناقض صریح و  
اجیب عنه بان مبادی الحركات الفلکیۃ هی الجواهر المفسرۃ وتقتضی  
بواسطۃ نفوسها الجسمانیۃ المنطبقة فی اجرامها والبرهان انما قام  
على ان القوۃ الجسمانیۃ لا تكون موثرۃ آثارا غیر متناہیۃ لاعلی ان لا  
تكون واسطۃ فی صدور مثل الآثار ،

## ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ان دو صورتوں میں کلام کرتے ہیں، جو  
ایک نوع کی ہوں۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ  
صورت جزئیہ جو چھوٹے اور بڑے ہونے میں مختلف ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ خارج ہی سے  
اخذ کی گئی ہوں پس تیسری صورت متین ہو گئی۔ لہذا نتیجہ دونوں صورتوں میں سے صورت کبیر  
درک ایک خاص مقام میں مرتب ہوگی جو محل کہ اس مقام کے علاوہ ہوگا جس میں صورت صغیرہ  
مرتب ہوتی ہے، لامحالہ یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہوئی ہے اور جس کی شان یہ ہے وہ جسمانی ہوتا ہے  
اور اعتراض وار د کیا گیا ہے کہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ جسمانی قوت تحریکات غیر متناہیہ  
پر قدرت نہیں رکھتی اور فلک کا نفس منطبق قوت جسمانیہ ہے تو اس سے تحریکات غیر متناہیہ  
کیونکر صادر ہوں گی۔ اور نہیں ہے مگر صریح تناقض۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔  
کہ حرکات فلکیہ کے --- مبادی جواہر مقارنہ ہیں۔ افلاک اپنے نفوس جسمانیہ کے واسطہ  
سے جو کہ ان کے اجرام میں منطبق ہوتے ہیں حرکات کرتے ہیں اس پر برہان قائم نہیں ہوئی کہ ان  
آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہ بن سکیں گے۔

## تشریح

قولہ لاسبیل الی الاول : اول سے مراد یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف  
ان کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہو۔

قولہ الی الثانی : اور وہ یہ ہے کہ صغیر و کبیر میں اختلاف ماخوذ عنہ کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے ہو۔  
قولہ الثالث : تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف چھوٹے بڑے ہونے میں  
اس وجہ سے ہوا ہو کہ دونوں کا محل مختلف ہے۔

قولہ نبیفسرہ : اور جب دونوں کا محل ارتسام جدا ہو گیا تو تقسیم واقع ہو جائیگی۔ ۱۔  
قولہ فی الوضوح : یعنی اشارہ حصہ میں تقسیم ہوگی۔ اس طرح سے کہ جو مقام بڑی صورت کا ہے وہ  
جو مقام صورت صغیرہ کا ہے وہ دوسرا ہو۔

قولہ وما هذا شأنہ: پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کو تصور جزئی حاصل ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس فلک کی تحریکات جزئیہ کا مبداء قوت جسمانی ہو گا اور یہی ان کا مطلوب تھا جو شروع فعل میں بیان کیا گیا ہے۔  
قولہ قیل: مذکورہ بالا استدلال پر شارح حرزبانی نے نقض وارد کیا ہے۔

قولہ اجیب عنہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس وجہ سے کہ سابق میں جو برہان قائم ہوتا ہے وہ اس پر ہے کہ قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر موثر نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ بات نہیں ثابت کی گئی کہ قوت جسمانی غیر متناہی آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتی چنانچہ اسے مگر یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کے لئے واسطہ بنتی ہے۔ قوت موثرہ نہیں ثابت کیا گیا لہذا تناقض نہیں لازم آئے گا۔

قولہ لا تکون واسطۃ: تو صدور تو نفوس مجردہ فلیکے سے ہوتا ہے۔ مگر واسطہ قوت جسمانیہ ہوا کرتا ہے۔

وراد بانہ لما جازنا بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطۃ في صدور آثار لا يتناهي جازنا ايضا كونها مبادى لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحركات عند هم واذا كانت واسطۃ فليجز ايضا ان تباشرها استقلالاً وقد يجاب ايضا بان مدة التحركات الغير المتناهية صادرة عن النفس المنطبعة عليها من النفس المجردة والاثبات بالبرهان امتناع صدور التحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطۃ وذلك لا ينافي صدور التحركات الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارئة عليها من غير هافتامل،

ترجمہ و

اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب قوت جسمانیہ کا بقاء مدت غیر متناہیہ تک ممکن ہے اور نیز اس کا آثار لا متناہی کے صدور کے لئے واسطہ بنتا بھی ان آثار کے لئے مبادی ہونا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ وہی ان کے نزدیک ان تحریکات کے مباشر ہیں۔ اور جب واسطہ ہیں تو یہ جائز ہے مستقل طور پر ان آثار کو انجام دیں۔

نیز ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں انفعالات غیر متناہیہ کے طاری ہونے کے توسط سے انہر نفس مجردہ کی طرف سے اور جو چیز برہان سے ثابت ہے

وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے ابتدائے بلا واسطہ کے تحریکات غیر متناہیہ کا صدور متشع ہے۔ اور یہ غیر متناہی، انفعالات کے واسطے سے غیر متناہی تحریکات کے صدور کے منافی نہیں ہے۔ جو کہ ان قوت جسمانیہ پر غیر کی جانب سے طاری ہوتے ہیں لہذا آپ غور فرمائیں۔

تو لے دیا نہ پتا تھا کہ جو جواب ابھی اوردیا گیا ہے کہ غیر متناہی تحریکات کا صدور محال ہے مگر ان تحریکات کے۔۔۔ صدور کے لئے واسطہ ہونا محال نہیں ہے۔

تو لے دیا نہ پتا تھا کہ جو جواب ابھی اصل اعتراض کا ہے جو اس حوزہ میں نے متاقتن کا اعتراض وارد کیا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب نقل کرتے ہیں۔

تو لے دیا نہ پتا تھا کہ جو جواب ابھی اسے اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ مراد ہیں۔

# الفن الثالث في العنصرية

وهو مشتمل على ستة فصول

## فصل في البسائط العنصرية

وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر امارا بارا وادحار وعلى التقديرين امارا طب او يابس فالبارا والرابط هو الهاء والبارا واليابس هو الاراض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل في اللغة العربية كالاسطقس في اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تتحلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن انها يحصل بنضد ها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها يتقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد،

.....

# تیسرا فن غفریات کے بیانیہ

اور وہ چھ فیصلوں پر مشتمل ہے

## فصل

بک لفظ غفریہ کے بیان میں

اور وہ استقراء سے چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو بار دہو گایا حار ہو گا۔ اور دونوں صورت میں یا رطب ہو گا یا یاابس ہو گا۔ پس بار در رطب وہ پانی ہے اور بار دیا بس زمین ہے اور حار یاابس وہ آگ ہے اور بار در رطب وہ ہوا ہے۔ اور غفر عربی لفظ میں اصل کا نام ہے۔ جیسے اسطفس یونانی لغت میں ہے اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ اس سے مرکبات ترکیب دیئے جاتے ہیں۔ ان کا نام اسطفسات ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ مرکبات ان کی طرف منتقل اور منقسم ہوتے ہیں ان کا نام عناصر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مرکب ہونے اور ملنے سے عالم کون و فساد حاصل ہوتا ہے ان کا نام ارکان ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منقلب اور بدلتا ہے ان کا نام اصول کون و فساد ہے۔

**تشریح** | قولہ الفن الثالث: فلکیات سے فارغ ہونے کے بعد غفریات کی بحث فرمودہ کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ تیسرا فن غفریات کے بیان میں ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو غفر کی طرف منسوب ہیں۔ اور وہ احوال جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں جب یہ عناصر ایک دوسرے سے مرکب ہوتے ہیں۔ جیسے موالید ثلاثہ جو حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی سودا، مضر، بنم۔ اسی طرح نباتات اور معادن بھی عناصر سے مرکب ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آپ آئندہ تفصیل پڑھ لیں گے خلاصہ یہ کہ عناصر سے مراد خود عناصر بھی ہیں مثلاً مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ اور وہ بھی مراد ہیں جو عناصر سے مرکب ہوتے ہیں مثلاً حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ۔ یہ مرکب نام کی مثالیں ہیں۔ ترکیب غیر نام بھی ہوتی ہے جیسے کائنات جو۔ ان سب کے حالات اس فن میں بیان کئے جائیں گے اور انسان بھی عناصر میں شمار ہوتا ہے مگر انسان کے صفت میں نفس ناطقہ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ صفت کی جاتی ہے نفس ناطقہ کی بحث الہیات سے متعلق ہے؛ چونکہ ان مباحث کو صفت اور بتغایان کیا گیا ہے اسلئے صفت کے متعلق کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ ستہ فصول : عنصریات کی بحث چھ فصل پر مشتمل ہے جن میں سے فصل اول بساط عنصریہ کے بیان میں ہوگی۔ اور فصل ثانی میں کائنات جو کابیان ہوگا۔ فصل ثالث میں زمین کے اندر کے خزانے معادن وغیرہ کا بیان ہوگا۔ فصل رابع میں نباتات کے احوال سے بحث ہوگی۔ پانچویں فصل میں حیوانات کی بحث ہوگی اور چھٹی فصل میں انسان کا بیان ہوگا۔

قولہ سابعہ : چار کی تعداد استقرائی ہے دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے کہ جو اثبات اور نفی کے مابین دائر ہو۔ بساط کو اولاً ذکر کرنا دوم بہت مشہور ہے۔ اس وجہ سے کہ بساط اجزاء ہوتے ہیں۔ ان سے ملکر مجموعہ اور کلی تیار ہوتا ہے اور جزو اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے بساط کو پہلے مصنف نے ذکر فرمایا۔

اس فصل میں مصنف پانچ چیزیں بیان کریں گے۔ (۱) عناصر کی چار قسمیں ہیں، مٹی، آگ، ہوا اور پانی۔ (۲) ان عناصر میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ (۳) ان عناصر میں کون و فساد طاری ہو سکتا ہے۔ (۴) عناصر کی کیفیت ان کی صورت نوعیہ سے مختلف ہے۔ (۵) ان عناصر سے ترکیب کے نتیجہ میں مزان پیدا ہوتا ہے۔

قولہ اما ساطب : رطب اس کو کہتے ہیں جس میں رطوبت پائی جاتی ہو یعنی تری۔ اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو خشکوں کو بسوٹ قبول کرے۔ اور ترک کرے۔ اور بار و جس میں برودت پائی جائے اور برودت کی مٹان ٹھنڈ اور تکاف ہے۔ اور مالہ الحرات کو حار کہتے ہیں اور حرارت اس کیفیت کا نام ہے جس میں تحلیل اور تخفیف پائی جاتی ہو ان دونوں کیفیت کو فاعلی اور مفعلی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے قریب میں اثر پیدا کر دیتی ہیں۔ اسی طرح مالہ الرطوبت کو کہتے ہیں۔ اور رطوبت اس کیفیت کو کہتے ہیں جو خشک، انفراتق اور اتصال کو بسوٹ قبول کر لیتی ہو۔ ایسے ہی یا بس مالہ البسوت کو کہتے ہیں۔ اور بسوت اس کیفیت کا نام ہے جو خشک، انفراتق اور اتصال کو سختی سے قبول کرتا ہو اور دونوں کیفیت کو انفعالی اور منفعل بھی کہا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کے اثر کو قبول کر لیتی ہیں۔

نیز اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ حرارت اور برودت میں اور رطوبت اور بسوت میں تضاد ہے اس لئے یہ چار عنصریات کسی ایک عنصر میں جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ الا ساطب : پانی کے بار و ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پانی گرم کر کے علیحدہ رکھ دیں اور کوئی خارجی چیز اس پر اثر نہ کرے تو رفتہ رفتہ ٹھوڑی دیر میں ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ پانی کی رطوبت طبعی ہے۔ اور رطوبت اس لئے ہے کہ اتصال و انفصال کو اور تبدیلی اشکال کو جلدی قبول کر لیتا ہے اسی طرح زمین کے یا بس ہونے کی دلیل ہے کہ زمین میں اتصال و انفصال اور قبول اشکال و شکل ہوتا

ہے۔ زمین کے پار دھونے کی یہی دلیل ہے کہ مٹی کو گرم کرنے کے بعد آگ کر دیں اور کوئی خارجی چیز آخر آواز نہ ہو تو تھوڑی دیر میں یہ مٹی ٹھنڈی ہو جائے گی۔ اس لئے اگر دونوں میں مناسبت نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گا۔ کثافت پانی میں بھی ہوتی ہے اور مٹی میں بھی۔ مگر مٹی کی کثافت پانی کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قولہ الناس: آگ کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو آگ زمین پر ہوتی ہے اس کا تنبیس زمین کی کثافت اور برودت سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود آگ مٹی ٹھنڈی اور لطیف ہوتی ہے۔ اور گرہ ناری آگ اس سے بدرجہا لطیف بھی ہوتی ہے اور خفیف بھی۔ کیونکہ وہاں زمین کا تنبیس نہیں پایا جاتا۔ یہ خفت اور لطافت خالص حرارت کا اثر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حرارت آگ کی ذاتی اور طبعی کیفیت ہے۔ اور آگ کے پائس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آگ اپنی طبعی شکل میں جو کہ منوبری (مخروطی) ہے بہت بہت شکل سے چھوڑتی ہے اور شکل کا مشکل سے چھوڑنا بہت سست کے اثر سے ہوتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ آگ حار اور پائس ہے۔

اسی طرح ہوا کے حار ہونے کی دلیل ہے کہ جب پانی کو خوب گرم کرتے ہیں تو وہ ہوا بن جاتا ہے اگر ہوا میں حرارت کے بجائے دوسری کیفیت ہوتی تو پانی گرم ہونے سے آگ بن جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا پانی کا ہوا بن جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا میں حرارت ذاتی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس ہوا میں ایک طبقہ ایسا ہے جس کو طبقہ زمہریہ کہتے ہیں۔ جو نہایت بار د ہوتا ہے جو اب یہ ہے کہ پانی کے حار ہونے کی وجہ سے پانی کا اثر قبول کر لیتا ہے۔

اور ہوا کا رطب ہونا اس سے ظاہر ہے کہ وہ انفصال و انفصال کو بہت جلد قبول کر لیتی ہے۔ نیز ہوا اگر رطب نہ ہوتی تو چونکہ ہوا میں حرارت کا ذاتی ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا ہوا حار یا پائس ہوتی۔ اس لئے اس کا آگ ہونا لادم آئے گا۔ اب آیا ہوا جس کی حقیقت حار یا پائس ٹھہری عین آگ ہے۔ لہذا ہوا حار کے بجائے تین ہی راہ جائیں گے۔ حالانکہ ہوا کا مستقل عنصر ہونا متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہوا کو حار، رطب ماننا پڑے گا۔ چونکہ آگ کی حرارت ہوا کی حرارت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اسی طرح ہوا کی رطوبت پانی کی رطوبت سے زیادہ قوی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ برودت پانی میں زیادہ ہے کہ زمین میں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو زیادہ افضل ہے وہی زیادہ بار د ہے۔ اس لئے کہ ارض کی برودت زیادہ ہے بعض نے کہا کہ ہماری رطوبت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مٹی اور پانی کے مٹنے سے استساک پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے رطوبت پانی میں ہوتی ہے اور ہوا اور مٹی کا اختلاط استساک پیدا کرتا ہے نہیں۔ لہذا ہوا میں رطوبت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ رطوبت کے دو قسم ہیں۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جس میں اتساق ایک دوسرے مل جانے کو کہتے

میں یہ معنی رطوبت کے صرف پانی میں پائے جاتے ہیں۔ ہوا میں یہ معنی نہیں ہیں۔ رطوبت کے دوسرے معنی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کہ جو شکل اتصال، انفصال کو سہولت سے قبول کرے۔ اس معنی میں رطوبت ہوا میں مشترک ہے۔ یہاں رطوبت کا معنی یہی مراد ہیں۔

قولہ هذه الاما بة : یہاں سے مصنف عنصر کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں۔ اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں۔ ان کا نام اسطسقات رکھا جاتا ہے

حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عناصر چاروں بساط کو کہا جاتا ہے یعنی مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ عناصر کے مختلف اعتبارات کئے گئے ہیں اور ہر اعتبار سے ان میں الگ الگ نام تجویز کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ ان بساط کو عناصر اسے کہا جاتا ہے کہ جب مرکبات تحلیل ہوتے ہیں تو انہیں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور مشہور مقولہ ہے کہ ”کل شے یرجع الی اصلہ“ ہر چیز اپنی اصل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔

عناصر کی وجہ تسمیہ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان بساط سے مرکبات کی ابتداء میں ترکیب ہوتی ہے۔ اور ان کو اسطس اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی طرف مرکبات کی تحلیل ہوتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔

وکل واحد منها یخالف الاخر فی صورۃ الطبیعة ای النوعیة والاشغل کل واحد منها بالطبع حیث الآخر المناسب ترکب الکل اذ لا یلزم توافق الکل عند عدم تخالف الکل والتالی باطل اذ کل واحد منها یلزم بطبعہ عن حیث غیرہ فالقدم مشہور،

**ترجمہ**

اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کا مخالف ہے اپنی صورت طبعیہ میں یعنی صورت

نوعیہ میں، و نہ تو ہر ایک ان میں سے دوسرے کے جز کو مشغول کرے۔ اور

کل کا ترک کر دینا متن سے مناسب ہے۔ کیونکہ کل کا توافق ضروری نہیں ہے کل کے مخالف ہونے کی صورت میں۔ اور تالی باطل ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے لحاظ سے دوسرے کے جز سے بھاگ گیا ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے۔

توضیح : قولہ کل واحد : یہاں سے ماتن بساط عنصر کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف... یہاں سے ان کا حکم ثانی بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عناصر

اربعہ میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ مختلف ہے کیونکہ صورت نوعیہ سے آثار صادر ہوتے ہیں اور صورت

نوعیہ ہی چیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اگر ان عناصر میں سے سب کی یا کم از کم دو عنصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائے گی تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ عناصر اربعہ سے مختلف آثار کا ظہور نہ ہو سکے گا۔ نہ ہی ہر ایک الگ الگ چیز کا تقاضہ کریں گے جو کہ مشاہدہ کے خلاف ہے لہذا عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ضروری ہے۔

کل واحد منہا سے جو دعویٰ ماتن کے کیا ہے وہ موجب کلیہ ہے اس لئے اس کی دلیل یعنی سالم جزئیہ کے ابطال سے پوری ہو سکتی تھی مگر مصنف نے فرمایا۔ والا شغل "جو" یہ کلیہ ہے اس لئے شارح نے فرمایا۔ انساں "کہ" دعویٰ سے فقط کل کو ترک کر دینا مناسب ہے۔ تاکہ کلیہ کا لظہ نہ رہے۔ نیز ہر عنصر کے مختلف نہ ہونے کی صورت میں صور ضروری نہیں کہ ہر ایک متعلق ہی ہو جائے۔ یعنی اگر ان عناصر اربعہ میں سے بعض عناصر کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے تحقق ہو جائے۔ تو بھی یہ صادق آئے کہ کل کی صورت نوعیہ متحد نہیں ہے۔

قولہ اذلا بلزم: یعنی عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کا دوسرے کے چیز کو مشغول کر لینا باطل ہے؛  
تو لا یعرب: نہ پانی ہونے کے چیز میں ٹھہر سکتا ہے نہ ہوا پانی کے چیز میں۔ اور نہ ہوا آگ کے چیز میں  
ٹھہر سکتی ہے آگ ہوا کے چیز میں۔

قولہ فالعقدام: اور مقدم یہ تھا کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اگر اپنی صورت نوعیہ میں مختلف نہیں ہوگی۔

وکل واحد منها قابل للكون والفساد الصوري المحتملة للانقلابات اثني عشرية جاصلة من مقايضة كل من الاربعة مع الثلاثة الباقية فستة منها الا واسطة فيها وهي الانقلابات احد العناصر بين المتجاورين الى الاخر يعني انقلاب الارض من ماء وبالعكس وبالماء هواء و... بالعكس والهواء ناراً وبالعكس وتعر من المصنف لبيانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض من هواء وبالعكس والماء ناراً وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطة اثنين يعني انقلاب الارض من ناراً وبالعكس هذا ما اشتبه به بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فاسقاطها السخونة وصارات لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فتكون صم ما ذكره فكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية صلبة



بلا واسطہ وایضا قد صرحوا بان الناس القویۃ تمیل الاجزاء الارضیۃ ناراً

## ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے وہ صورتیں جو ان عناصر کے انقلاب کی عقلاً نکلتی ہیں۔ وہ بارہ ہیں جو ان چاروں کو باقی تین عناصر کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ پس ان بارہ میں سے چھ میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور وہ چھ صورتیں یہ ہیں کہ دو ایسے عناصر جو ایک دوسرے کے قریب اور دوسرے سے ملے ہوئے ہیں یعنی زمین کا پانی سے بدل جانا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا ہوا میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس اور ہوا کا آگ بن جانا۔ اور اس کا عکس۔ یہی وہ صورتیں ہیں جن کو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ اور بہر حال باقی چھ صورتیں جو کہ باقی رہ گئیں۔ تو ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتیں مگر ایک واسطہ کے ذریعہ یعنی ارض میں تبدیل ہونا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا آگ بن جانا اور اس کا عکس۔ اور ان میں بعض حاصل نہیں ہوتیں مگر دو واسطوں کے بعد یعنی ارض کا آگ میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس۔ یہ وہ صورتیں ہیں جو ان کے یہاں مشہور ہیں۔

اور شیخ نے اپنی کتاب اشارات میں کہا ہے کہ صاعقہ ناری کے اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے محنت جدا ہو جاتی ہے اور وہ برودت کے غالب آ جانے کی وجہ سے اس کے جوہر میں تکاثف ہو جاتا ہے۔ پس جو شیخ نے ذکر فرمایا ہے، صحیح ہے تو البتہ اجزاء نار یہ اجزاء ارضیہ سے بدلنے والے ہو جائیں گے وہ اجزاء ارضیہ جو نہایت پختہ اور سخت ہوتے ہیں۔ اور بلا واسطہ ہوں گے کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔ اور حکمرانے اس کی بھی مراحت فرمائی ہے کہ قوی ترین آگ اجزاء ارضیہ کو آگ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

## تشریح

قولہ دکل منها بسائط عنصریہ کا یہ تیسرا حکم مصنف یہاں کرتے ہیں۔ قولہ الابواسطہ اور وہ کسی عنصر کا اپنے مجاور سے تبدیل ہو جانا تو اس میں چار قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

قولہ انقلاب الارض چنانچہ یہ انقلاب پانی کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے۔ قولہ وبالعکس یعنی ہوا کا مٹی ہونا۔ ہوا پہلے پانی میں تبدیل ہوتی ہے پھر پانی مٹی سے بدلتا ہے لہذا ہوا اور ارض کے مابین پانی کا واسطہ ہے۔

قولہ الابواسطتین یعنی آگ کا زمین میں بدل جانا۔ اس میں زمین پہلے پانی بنتی ہے۔ پھر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس میں زمین اور آگ کے درمیان پانی اور ہوا دو واسطے ہیں۔ نیز اس کے عکس میں دو واسطے ہوں گے۔

پہلی آگ سے جب مٹی میں تبدیل ہوتی ہے تو آگ ہو اُبتی ہے پھر ہوا پانی بن جاتا ہے اور پھر پانی مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کا واسطہ ہے۔ یعنی دو واسطے ہیں۔ مذکورہ چھ انقلابات میں کسی میں ایک اور کسی میں دو واسطے بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے بارہ میں ملاحظہ فرماتے ہیں کہ ہذا ما اشتہر بینہم یہ وہ بارہ قسمیں انقلاب کی ہم نے بیان کیا اور جن میں سے بعض کے انقلاب میں دو واسطے بھی ہیں۔ یہ مجموعی بارہ صورتیں ہیں جو علم کے مابین مشہور ہیں۔

تو لا تحلیل : اس تبدیلی میں بھی درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مٹی براہ راست بغیر کسی واسطہ کے آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل حجر ايقرب منها في الحجر فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انعدمت حجر ابعدا ذهب الماء بالتبخر او النضوب وقيل ذلك معانين في عين سيرتكوه وهي قرية من بلاد مصر افرغت من بلادها بيجان وما و كان ينقلب حجر مرمر او الحجر ينحل بالحيل الاكسيرية ماء او ذلك بتصيرة ملح اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشادر ثم اذا ابتدأ بالماء وقد يقال ان ارض باب الاكسیر يتخذون مياه حادة يحصلون فيها اجساد اصلية حجرية حتى تصير مياهها جماراً

**ترجمہ :** کیونکہ صاف پانی بہت قلیل زمانے میں پتھر میں بدل جاتا ہے۔ اور ہم میں بھی اس کے قریب قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی گنجائش نہیں کہ وہ ہم کیا جلتے کہ اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود تھے۔ جو پانی کے خشک ہو جانے بعد جم گئے ہیں پانی کا ختم ہو جانا خواہ بخار بن کر ہوا ہو یا زمین پر پست ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ اور پانی کا پتھر میں تبدیل ہونا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سیکو کے چشمہ میں دیکھا جاتا ہے کہ اور سیکوہ مراغہ کا ایک گاؤں ہے جو آذربایجان میں واقع ہے۔ اس چشمہ کا پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح پتھر بھی مختلف اکسیری تبدیروں کے ذریعہ پانی بن جاتا ہے۔ اور یہ اخلال اس طور پر ہوتا ہے کہ پتھر کو نمک بنا دیتے ہیں۔ یا تو اس کو جلا کر یا پھر جو چیزیں کہ قائم مقام نمک کے ہوتی ہیں۔ ان کے گھسنے سے بناتے ہیں، جیسے نوشادر۔ اس کے بعد اسے پانی سے پکھالتے ہیں

اور کہا جاتا ہے کہ علم اکیر کے ماہرین نہایت تیز پانی لیتے ہیں جس میں سخت اجسام کو قلیل کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اجسام صلبہ تجربہ بن جاتے ہیں۔

**ترجمہ**

تو انصافاً جب مصنف یہ تین باتیں ظاہر کر دیں کہ پانی صاف ہو، اور زمانہ کا انقلاب قلیل ہو اور پانی سے جو پتھر بنا ہے دونوں کا حجم قریب قریب

تو وہ بے قلب ہو گا کیونکہ پانی کی صفائی زائل ہو کر گدہ ہونے کے لئے زیادہ دنوں تک پانی کا

شہر رہنا اور اس پر زمین کے اجزاء اور ادھر ادھر سے اڑ کر گرنا ضروری ہے۔ زمانہ بھی قلیل ہے۔

اس لئے اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، حجم دونوں برابر ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا۔ معمولی اجزاء اور مٹی جو پانی میں پہلے سے موجود تھے وہی باقی رہ گئے اور حجم کچھ بڑھ گیا۔

باقی پانی بخارات کی شکل میں فضا میں اڑ گیا ہے یا پانی زمین میں جذب ہو گیا۔

تو وہ میاھا جاسا یا؟ اس زمانہ میں ایسے ایسے کارخانے ہیں جو نوے کو پانی کر دیتے ہیں

نیز دوسری دھاتوں کو پانی میں تبدیل کر کے ضرورت کی مختلف چیزیں بناتے ہیں نوے کے

سرے اور نہ جانے ہزاروں سازنے کے موخیم کے برتن اور نہ معلوم کتنی ایجادات ہو چکی ہیں۔

جنہوں نے ان فلسفی نظریات کی تائید کر دی ہے

وكنالہواء ینقلب ماء كما یری فی قلی الجبال فانه یغلظ الهواء

لشدۃ البرودة ویصیر ماء ویتقاطر دفعة من غیوان ینساق

الیہا سحاب من موضع اخر او ینعقد من بخار متصاعد والشیخ

حکی انه شاهد ذلك فی جبال طبرستان وطوس وغیرهما

وقد لی شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك کثیرا۔ و

الماء ایضا ینقلب هواء بالحركة ینفاد فی الثیاب البکولت

المطر وحة فی الشمس وعند غلیان القدما،

**ترجمہ**

ایسے ہی ہوا بھی پانی میں تبدیل ہوتی ہے جیسا کہ بڑے بڑے پہاڑ کی چوٹیوں

پر اس کو دیکھا جاتا ہے کیونکہ ہوا غلیظ ہو جاتی ہے برودت کی شدت کی بنا پر

اور پھر وہی ہوا پانی بن جاتی ہے اور دفعہ قطرہ بن کر ٹپک پڑتی ہے نیز اس لئے کہ وہاں کوئی بادل دوسری

جگہ سے پہونچے یا کسی بخار سے جو کہ زمین سے صعود کر کے فضا میں پہونچے اور جم جائے ایسا بھی نہیں ہوا

اور شیخ نے حکایت کی ہے کہ میں نے طبرستان میں اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا ہے

ان کے علاوہ دوسرے پہاڑوں میں بھی۔ اور اسی طرح وہ لوگ جو بڑے بڑے پہاڑی علاقوں میں رہتے اور بستے ہیں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور پانی بھی سورج کی حرارت سے گرم ہو کر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ترکپڑوں میں کہ ان کو دھوپ میں ڈال دیا گیا ہو۔ اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت بجاب ہانڈی کے اوپر سے فضا میں جاتی ہوئی محسوس اور مشاہدہ ہوتی ہے۔

## تشریح

تو قانعہ کیونکہ پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر برودت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی فضا میں سردی آجاتی ہے اور ماحول سرد ہو کر کثیف ہو جاتا ہے اور کثیف ہو کر فضا میں ہونے کی وجہ سے پہاڑوں میں کبھی پانی کبھی برف کی شکل میں گرتا ہے تو قانعہ جتنا زیادہ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر جب بخارات زمین سے اٹھ کر پہنچتے ہیں تو وہاں کی شدت برودت کی وجہ سے جم جاتے ہیں اور زمین پر قطرات بن کر ٹپک جاتے ہیں۔

ہندوستان کے شمالی حصہ میں ہمالیہ کی چوٹی، شمشاد، مسوری، کشمیر کے شمالی حصہ میں اس قسم کے مناظر بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ سردی کے موسم میں تو زمین برف سے بالکل ڈھنک جاتی ہے۔

وَكُنَّ الْهَوَاءُ يَنْقَلِبُ نَارًا كَمَا فِي كَوْرِ الْحَدَادِ إِذَا اشْتَدَّ الْمَنَافِدُ  
الَّتِي يَدْخُلُ فِيهَا الْهَوَاءُ الْجَدِيدُ وَالْحَمْلُ فِي النَّفْعِ وَالنَّارُ أَيْضًا  
يَنْقَلِبُ هَوَاءً كَمَا يَشَاهِدُ فِي الْمَصْبَاحِ فَإِنَّ مَا يَنْفَصِلُ عَنْ شَعْلَتِهِ  
لَوْ بَقِيَ نَارًا لَرَأَيْتَ وَلا حَقَّ سَقْفَ الْخَيْمَةِ فَإِذَا انْقَلَبَتْ هَوَاءً  
وَأَيْضًا النَّارُ الْكَائِنَةُ فِي كَوْرِ الْحَدَادِ تَنْطَفِئُ وَتَصِيرُ هَوَاءً

## ترجمہ

اور ایسی ہی ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں آگ کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب بھٹی کے سوراخ بالکل بند کر دئے جائیں، کہ جن سے جدید ہوا داخل ہوتی ہو۔ اور بھٹی کو پھونکنے میں پورا زور نہ لگا دیا جائے۔ اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے۔ جیسا کہ چراغ کی نو میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ چراغ کے شعلہ سے جو چیز جدا ہوتی ہے اگر آگ ہی رہ جاتی تو نظر آتی اور خیموں کی چھت جلا دیتی۔ تو اس وقت وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ کہ جو لوہاروں کی بھٹی میں موجود ہوتی ہے وہ بجھ کر ہوا بن جاتی ہے۔

## ترجمہ

قولہ کافی کو، مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ لوہا جب بھی کوسلگنے کے لئے اپنی  
 مشک کے ذریعہ ہوا چلا کر بجلی کے منہ پر اس کو دباتا ہے تو ہوا بھی سے نکلتی  
 اور آگ کی پٹ کی صورت میں باہر نکلتی ہے  
 قولہ لاجوت، کیونکہ آگ کا سلسلہ جھٹ تک پہنچ رہا ہے مگر ہوتا یہ ہے کہ چراغ کا شعلہ  
 تھوڑی دور اوپر پہنچ کر دھواں بن جاتا ہے پھر ہوا بن جاتا ہے۔ اور ہوا غر نہیں آتی ہے۔ اس لئے  
 ہم اس کو دیکھ نہیں پاتے۔  
 قولہ فاذنہ، اور تجربہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ آگ بھی ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ونقول ایضا کیفیات العناصر یترائد علی الصور الطبعیة لانها  
 لتتحیل فی کیفیات مثل التسخن والتبرید مع بقاء الصور الطبعیة  
 بذواتها ولو كانت کیفیات نفس الصور الطبعیة لاستحال ذلك  
 لا یخفی علیہ ان ما ذکرہ عن یزید ظاہر فی جمیع کیفیات لسان العناصر  
 والبسائط سواء كانت حقیقة او اضافیة لتشمل الکلام الہیاج الثانی و  
 یکون تعریف الہیاج جامعاً اذا التصغرت واجتمعت وتماست والمزج  
 وفعل بعضہا فی بعض بقواہا ای کیفیاتہا المتضادة،

## ترجمہ

اور ہم نیز کہتے ہیں کہ کیفیات عنصریہ ان کی طبیعتوں سے ذاتی ایک چیز ہوتی  
 ہے کیونکہ ان کی کیفیات میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے سخن، تبرید اور صوت  
 طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور اگر کیفیات عنصریہ طبیعت ہی ہوتیں تو البتہ یہ محال ہوتا۔ آپ پر یہ بات  
 غنی نہ رہے کہ جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے وہ جمیع عناصر کی کیفیات میں ظاہر نہیں ہوا اور بسائط خواہ  
 حقیقیہ ہو یا اضافیہ، تاکہ کلام مزید بھی شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے۔  
 جب ان کے اجزاء چھوٹے چھوٹے ہوں اور ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے سے مل  
 جائیں مرکب میں اور ہر عنصر اپنی اپنی قوت کا اثر اس میں ڈالے یعنی وہ اپنی کیفیات متضادہ میں  
 قولہ کیفیات، مثلاً نار میں حرارت، الار میں برودت و رطوبت، ہوا میں  
 برودت و یوست، مٹی میں یوست اور کثافت وغیرہ تو یہ ساری  
 کیفیات عنصریہ ان عناصر کی صورت طبعیہ سے زائد ہوتی ہیں۔ عین حقیقت نہیں ہوتی۔  
 قولہ لا یخفی، ہر اس مذکورہ اصول پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان عناصر کی

صورت طبعیہ بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ اور ان کی کیفیات تبدیل ہو جاتی ہیں۔ ہم کو اس میں اعتراض ہے

قولہ بسائط العناصر: مصنف مانتے تبدیل کی جو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان سے ۔۔۔ یہ بات تمام عناصر میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ بعض میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف کا کلیتہ کا دعویٰ تسلیم نہیں ہے۔ ہاں اگر تبدیلی کا حکم بعض عناصر کے لئے عائد کرتے تو ہم مان لیتے مگر اس صورت میں ان کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ ان عناصر کی صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

قولہ والبسائط: یہاں سے مانتے عناصر بات کا پانچواں حکم بیان کر رہے ہیں اور اس سے مزاج کی تعریف بھی واضح ہو جائے گی

قولہ الحقيقة: یعنی نفس الامر میں بھی بسیط ہوں اور ان میں اجسام مختلفہ سے مرکب نہ پایا جاتا ہو جیسے عناصر ازبہ ہیں کہ بسیط محض ہیں۔ دوسرے اجسام سے ملکر نہیں تیار ہوتے۔ یا عناصر بسیط اضافی ہوں یعنی بعض اعتبار سے بسیط ہوں لیکن دوسرے اعتبار سے یہ خود بھی مرکب ہوں مثلاً وہ اجسام جن سے مرکب کر کے کوئی چیز تیار کی گئی ہو۔ جیسے تخت کے اجزاء تخت کے لئے جن سے تخت مرکب ہے۔ اس میں ان اجزاء ترکیب کو بسیط کہا جاتا ہے۔ تو فی نفسہ اجزاء میں خود بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیزہ اجزاء اس کے مقابلہ میں قلیل ہوں گو خود اجسام مختلفہ الطباع سے مرکب ہی کیوں نہ ہوں، جیسے زمیں کبریت، اگرچہ فی نفسہ یہ اجسام ہیں اور خود مرکب ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے کہ ان کو خاص وزن سے مرکب کر کے سونا یا چاندی بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کو سونا یا چاندی کی بہ نسبت بسائط اضافیہ کہتے ہیں۔

قولہ يشمل: خلاصہ یہ نکلا کہ ہم نے بسائط عنصریہ کی تعریف میں عموم کر کے بسائط حقیقیہ اور اضافیہ دونوں کو شامل کر کے تعریف عام کی ہے تاکہ آنے والا کلام جو درحقیقت مطلق مزاج کی تعریف بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے مزاج ثانی کو بھی شامل ہو جائے۔ اور اس طرح مزاج کی تعریف ایک جامع تعریف ہو جائے گی۔

مزاج ایک متوسط کیفیت کا نام ہے جو ان بسائط کے باہم اجتماع اور ایک دوسرے کے ملنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کو توڑنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

قيل المراد بتضاد الكيفيات ههنا هو التخاليف مطلقا لا التضاد الحقيقي

المصطلح الذي يكون بين الشئین في غاية الخلاف والالتماس الكلام متناولاً للمزاج الثاني كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت لان مزاج الزئبق ليس في غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما وصاد ذلك بانه لا حاجة الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس فكما بين السواد والبياض على الاطلاق تضاداً وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الاخر

## ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ کیفیات کے تضاد سے مراد یہاں پر وہ ایک عنصر کی کیفیت کا دوسرے عنصر کی کیفیت کے مطلقاً خلاف ہونے ہے۔ حقیقی اصطلاحی جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالف ہوتا ہے۔ مراد نہیں ہے۔ ورنہ کلام مزاج ثانی کو شامل نہ ہوتا، جیسے کہ سونے کا مزاج جو کہ زئبق اور پتھر کی کے ملنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نے کہ زئبق کا مزاج کبریت کے مزاج سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اس نے کہ دونوں ایک دوسرے کے متشابہ ہیں اور اس کو رد کر دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام کو اصطلاح کے خلاف حل کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس نے کہ مرکبات میں بعض حار اور بعض بارد و بعض رطب اور بعض یابس ہوتی ہیں تو جس طرح سواد و بیاض میں علی الاطلاق تضاد ہے۔ اور غایت درجہ کا اختلاف ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درمیان اور رطوبت و یبوست کے درمیان غایت درجہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کی تیزی کی کیفیت کو توڑتا ہے۔

## تشریح

تولّد التضاد المحقق: حقیقی اصطلاحی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ محل واحد، زمان واحد، جہت واحد میں اجتماع ممکن نہ ہو۔ نیز دونوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف بھی نہ ہو۔

الظاهر ان من ذهب اليه بعض المحققين من ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة الكيفية لانفسها فان الحرارة مثلا تنكسر سورة البرودة تنكسر سورة الحرارة وانكسار

سورۃ البرودۃ لا یجب ان یکون بسورۃ - الحارۃ بل یحصل ذلك بنفس الحارۃ فان الهاء الفاترا اذا امتزج بالهاء الشدید البرود یکسر سورۃ تروودتها وکذلك انکسار سورۃ الحارۃ لا یلزم ان یکون بسورۃ البرودۃ بل قد یحصل بنفس البرودۃ اذا الهاء القلیل البرود اذا امتزج بالهاء الشدید الحار انکسر سورۃ حارۃها توسط ما بین کیفیات المتضاده بحیث یستسخن بالقیاس الی البرودۃ ویستبرد بالقیاس الی الحارۃ وکذا الحال فی الرطوبة والیبوسۃ متشابهة فی جمیع اجزائہ یعنی یکون الحاصل من تلك کیفیة فی کل جزء من اجزاء المركب ماثلاً للحال فی جزء آخری یساویہ فی الحقیقة النوعیة من غیر تفاوت الا بالحل وهو المزاج

## ترجمہ

ظاہر ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے کہ جس طرف بعض محققین گئے ہیں، کہ کاسر اور فاعل نفس کیفیت ہوتی ہے اور منفعل اور منکر کیفیت کی تیزی ہوتی ہے خود کیفیت نہیں ہوتی۔ مثلاً حرارت، برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا منکسر ہونا ضروری نہیں ہے کہ وہ حرارت کی تیزی کی وجہ سے ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نیم گرم پانی جب تیز ٹھنڈے پانی میں شامل ہو گا تو وہ پانی تیز برودت کو توڑ دے گا۔ اسی طرح حرارت کی تیزی کا توڑنا ضروری نہیں کہ برودت کی تیزی سے حاصل ہو۔ بلکہ کبھی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پانی جس میں برودت قلیل ہے جب تیز گرم پانی میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑ دیتا ہے تو اس سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوتی۔ یعنی متضاد کیفیات کے درمیان متوسط کیفیت اس طور پر کہ برودت کے مقابلہ میں تو گرم ہوا اور حرارت کے مقابلے میں بارہوا اور یہی حال رطوبت اور یبوست کا تمام اجزاء میں سادی ہے۔ یعنی یہ کیفیت جو مرکب کے اجزاء میں سے ہر جزو میں پائی جاتی ہے وہ مماثل ہو اس کیفیت کے جو دوسرے جزو میں پائی جاتی ہے، یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے مساوی ہوا اور کوئی تفاوت نہ ہو، علاوہ محل کے۔ اسی کیفیت مستندہ کا نام مزاج ہے۔

تولہ ماقال بعض: گویا ہر عنصر میں سید شریف دو عنصر ملتے ہیں۔ ایک نفس کیفیت دوسرے کیفیت میں شدت، مثلاً آگ میں نفس حرارت اور حرارت کی تیزی، اور دو کیفیتیں ہیں۔ تو ہر عنصر اجتماع کے وقت اپنی نفس کیفیت سے دوسرے کے زائداثر کو توڑتا ہے۔

## تشریح



نفس کیفیت کو نہیں توڑتا ہے۔ لہذا تمام عناصر کی نفس کیفیت تو باقی رہتی ہے۔ مگر قوانان اور شدت کیفیت کی ختم ہو جاتی ہے۔

قولہ وکن الحال : کہ رطوبت کے مقابلے میں یوست پائی جاتی ہے اور یوست کی بہ نسبت رطوبت کے اس کے اندر یوست پائی جاتی ہے۔

قولہ من غیر تفاوت : کہ کسی جز میں کوئی کیفیت غالب اور دوسرے جز کی کیفیت مغلوب ہو ایسا نہ ہو۔

قولہ الا بالحلل : اس طور پر کہ مزاج کے کسی جگہ میں کوئی کیفیت محول کئے ہوئے ہو اور دوسری جگہ پر کوئی اور۔ اس قسم کا فرق چونکہ مساوات کے منافی نہیں ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔  
قولہ ہی المزاج : عناصر کی ترکیب، اور اس ترکیب کے ساتھ ہر ایک جز کا دوسرے جز کی تیزی کو توڑ کر باہم مل جانا اور ملنے سے ایک مستقل اور نئی کیفیت وجود میں آنا، اسی کو مزاج کہتے ہیں۔

## فصل

### في ذکائبات الجو

هي ما يحدث من العناصر بلامزاج ووجه التسمية ان اكثرها يحدث في الجوى ما بين السماء والارض اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار وهو اجزاء هوائية تمتاز بها اجزاء صغرها مائية تطففت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحسن لغاية الصغر الصاعد لان ما يجاورها من الهواء يستفيد كفيته البرد من الهواء قليل هذه المقدمة ليست تعليلا لها قبلها بل هي مقدمة تفيدنا في اثناء البحث حيث قال فان كان كثيرا فقد ينعقد سمحا بامطر القول يمكن توجيه الكلام بان لا تكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال قد ذكر وان للهواء اربع طبقات، الاولى ما يمتزج مع النار وهي التي تتلاشى فيها الدخنة المرتفعة عن السفلى وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان والينان ذوات وما يشبهها، الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب،

# فصل

## فضائل کائنات کے بیان میں

فضائل کائنات وہ ہے جو عناصر سے پیدا ہوتی ہیں بغیر مزاج کے ۱۰ اور ان کو کائنات جو کہتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر فضائل پیدا ہوتے ہیں یعنی اس حصہ میں جو آسمان اور زمین کے مابین ہے۔ بہر حال بادل اور بارش اور جو ان سے متعلق ہیں تو ان میں سبب اکثری اجزاء بخار کا کثیف ہونا ہے۔ وہ ہوا کے اجزاء ہیں جن کے ساتھ پانی کے باریک اجزاء شامل ہو جاتے ہیں اور حرارت کی وجہ سے نہایت لطیف ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی رہ جاتا جس میں غائب عنصر کی وجہ سے اور یہ بخار صود کرنے والا ہے اس لئے کہ ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے ملا ہوا ہے وہ پانی سے بروقت کی کیفیت کا استفادہ کرتا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو اشارہ بحث میں خاندہ دے گا۔ جہاں پر مصنف نے فرمایا ہے کہ فان کان کثیرا فقد یخمد سما یا ماطراہ میں کہتا ہوں کہ اس عبارت کی توجیہ ممکن ہے بایں طور کہ یہ مقدمہ یہاں پر بیکار نہ ثابت ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حکماء نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں۔ اول طبقہ جو نار کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں دخان پچے سے اوپر پہنچ کر گرم ہو جاتا ہے۔ اور اس جگہ مدارت سے اور نیزے اور وہ جو ان کے مشابہ ہیں بنتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ہوائے غالب کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جس میں شباب بنتے ہیں۔

تو لا فض: جو کے معنی ہوا کے ہیں۔ دوسرا معنی مابین السماء والارض ہے۔ یعنی فضا۔ چونکہ اس میں کوئی مزاج اصطلاحی نہیں پایا جاتا۔ جس طرح بساط عنصر میں کوئی مزاج نہیں ہوتا اس مناسبت سے مصنف نے بساط عنصر کے بعد کی کائنات کا بیان شروع فرمایا۔ کائنات جو وہ کہلاتے ہیں جو عناصر سے پیدا ہوتے ہیں بغیر مزاج کے۔ کیونکہ مزاج کے لئے ترکیب تمام اور عناصر اور بعد دونوں کا پایا جانا ضروری ہے اور کائنات جو کے لئے ضروری نہیں کہ تمام عناصر سے مرکب ہوں یا ترکیب تمام کے نتیجہ میں پیدا ہوں۔ اسی لئے شارح نے بلا مزاج کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ ہو جائے اور اس کائنات کو کائنات جو کی وجہ تسمیہ شارح یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کائنات میں سے اکثر بیشتر فضائل ہی پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی آسمان و زمین کے درمیان واسطے حصہ میں پیدا

ہوتے ہیں اس لئے جائے پیدائش کی طرف منسوب کر کے کائنات کو کائنات جو کہتے ہیں۔  
 قول بلا مزاج: اس لئے کہ مزاج کے لئے ترکیب تام ہونا چاہیے اور ترکیب تام کے لئے  
 عناصر اربعہ کی آمیزش ہونا چاہیے۔ اور ان کائنات میں اول تو ترکیب ضروری نہیں۔ نیز اگر ہو تو  
 ترکیب تام تو مطلقاً ضروری نہیں ہے اس لئے شارح نے بلا مزاج کی قید لگائی  
 قول ما عجا و ساء: سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخارات میں کثافت کیونکر پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ بخارات  
 تو نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ تو اسی کے جواب میں ماقن نے یہ کہا ہے۔

قول کیفیت البرود: کیونکہ بخارات کے تعداد کم اور پانی کی تعداد زیادہ ہے۔ اس لئے پانی  
 کی برودت کا اثر پانی کے اوپر کی فضا تک پہنچتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں بخارات پانی کی عبادت  
 سے استفادہ کر کے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں  
 قول مستدرک: جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ علت ہے۔

قول الثانی: اس وجہ سے کہ یہاں اس طبقہ میں ہوا کا اثر بہت کم ہوتا ہے اور ہوا زائد ہوتی  
 ہے۔ اس لئے ہوا کا اثر اس پر غالب نہیں رہتا ہے۔ اس طبقہ میں انہیں بخارات سے شہاب  
 ثاقب تیار ہوتے ہیں اور ادھر ادھر فضائیں کھو جاتے نظر آتے ہیں۔

یہ فلاسفہ کی اپنی رائے ہے۔ اہل اسلام کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن  
 میں ہے: "ناقبہ شہاب ثاقب" فرشتے شیطاں کا ثاقب کرتے ہیں۔ اور اس کو بھیج کر دیتے ہیں

الثالثة الهواء البارد المختلط بالاجزاء البائنة ولا تصل اليه اثر شعاع  
 الشمس بالانعكاس من وجه الارض وشمس طبقة زهرية وانشاء  
 السحاب والبرق والصاعقة، الرابعة الهواء الكثيف الذي  
 يصل اليه اثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الارض والطبقتان  
 الاولىان منها محاورتان للناس والآخران للباء،

ترجمہ

اور تیسرا درجہ ہوا بار دکا ہے جو اجزاء مائتہ سے مخلوط ہوتا ہے اور اس پر  
 سورج کی شعاعوں کا اثر زمین کی سطح سے منعکس ہو کر نہیں پہنچتا اس طبقہ  
 کا نام طبقہ زمہریہ ہے۔ یہ طبقہ سحاب، رعد، برق، صاعقہ کے بننے کا مقام ہے۔ اور چوتھا  
 طبقہ ہوائے کثیف کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے کہ اس تک سورج کی شعاعوں کا اثر پہنچتا ہے زمین  
 سے منعکس ہو کر۔ اور پہلے دونوں طبقے نار کے مجاور ہیں۔ اور دوسرے دونوں طبقے پانی کے

## تشریح

قولہ الثالثہ: لیکن عین القضاة نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ علم ہیئت کے قانون کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں کا اثر افراسنگ پہنچتا ہے لہذا اس مسافت میں لامحالہ اثر پہنچے گا اور بخارات پر کرنوں کا اثر پہنچنا چاہیے جیکہ انہیں شعاعوں کی حرارت کی وجہ سے اجزاء بخاریہ اوپر کی جانب صعود بھی کرتے ہیں تو یہ کہنا کہ شعاعوں کا اثر نہیں پہنچتا محل نظر ہے۔

قولہ الطبقتان: مصنف کے کلام کی توجیہ کے بارے میں پہلی تمہید پوری ہوئی اب یہاں سے کلام کی توجیہ کا دوسرا مقدمہ شرح بیان کرتے ہیں۔  
قولہ للماء: حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا فضا کے چاروں طبقے کی تقسیم اس طرح ہے کہ سب سے اوپر کا گرہ نار ہے۔ اور تخت میں زمین کے اوپر پانی ہے۔ فضا کے چاروں طبقے میں سے دو طبقے گرہ نار کے قریب ہیں۔ اور آگ کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اور نیچے کے دونوں طبقے پانی سے قریب ہیں۔ جو برودت کا اثر قبول کرتے ہیں۔

فخاضل کلامہ ان کلامن الطبقتین الاخریین یستفید کیفیتا البرد من مخالطة الاجزاء المائية لکن الطبقة الرابعة لا تبقي علی صرافة برودتها التي اکتسبتها من مخالطة تلك الاجزاء المائية لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس

## ترجمہ

پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آخر کے دونوں طبقے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتے ہیں اجزاء مائیر کی مخالطت کی وجہ سے لیکن ثبوت اپنی خالص برودت پر یاتی نہیں رہتا جس کا اس نے ان اجزاء کی مخالطت سے استفادہ کیا ہے یعنی اجزاء مائیر سے سورج کی شعاعوں کے اثر کے پہنچنے کی وجہ سے ان تک منعکس ہونگی وجہ سے

ثم الطبقة الثالثة التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف بواسطة البرد فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك البخار وتقاطر للشغل الحاصل من التكاثف والانجها د فاجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد

الی اجزاء السحاب قبل اجتماعها ولا یصل قبل اجتماعها بل یصل  
بعد فان وصل قبل اجتماعه اینزل السحاب ثلجا وان لم یصل قبل  
اجتماعها بل وصل بعده ینزل بردا یفتتح السماء ،

## ترجمہ

پھر طبقہ ثالثہ وہ ہے کہ جہاں سورج کی شعاعوں کا اثر ختم ہو جاتا ہے۔ اور  
یہ بار بار آتا رہتا ہے۔ پس جب بخار صعود کر کے اس کے پاس پہنچتا ہے  
تو برودت کے توسط سے یہ کثیف ہو جاتا ہے۔ پس اگر برودت قوی نہ ہوتی تو یہ بخار جمع ہو جاتا  
اور نقل کی وجہ سے قطرہ بن کر ٹپک پڑتے ہیں۔ وہ نقل جو کثافت کی وجہ سے پیدا ہو جاتا ہے  
تو جمع وہ سحاب ہے۔ اور قطرہ قطرہ ٹپکنے والا وہ قطرہ ہے۔ اور اگر برودت قوی ہے پس اگر ٹھنڈا  
اجزاء سحاب تک ان کے جمع ہونے سے پہلے پہنچ گئی۔ یا نہ پہنچی بلکہ بعد میں پہنچی۔ پس اگر  
اجتماع سے قبل پہنچی تو برت بن کر گرے ہیں۔ اور اگر اجتماع سے پہلے ہی نہ پہنچی، اجتماع  
کے بعد پہنچی تو اولہ بن کر نازل ہوتی ہے۔

## تشریح

قولہ فالجتمہ : عام لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ بخارات یا بادل آسمانوں میں  
ہوں گے۔ حالانکہ وہ صرف طبقہ ہوا ہی میں دک جاتے ہیں اور نہیں پہنچ پاتے  
اہل سانس نے بادلوں کی بندی زیادہ سے زیادہ ذویل بتائی ہے۔

واما اذا وصل البخار الى الطبقة الباردة لقلته الحراصة الموجبة للصعود  
فان كان كثيرا م. ينعقد سحابا ما طرا اذا صابه البرد كما حكي الشيم  
انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا  
وثكافت حتى كانه مكبة موضوعة على وهداة وكان هو فوق تلك الغمامة  
في الشمس وكان من هو تحته من اهل القرية التي كانت هناك  
يمطرون وقد لا يعتقد يسمى صبا با وترتفع بادي حرارة تصل اليه لكثرة  
لطافته وان كانت قليلا فاذا ضرب البرد اى برد الليل فان لم ينجم  
فهو الطل وان انجم فهو الصقيع ، ونسبت الى الطل كنسبة الثلج الى المطر  
وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ  
منه الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما سبق بالاكثر

## ترجمہ

اور ہر حال جب بخار طبقہ بارہ تک نہیں پہنچ پاتا اس حرارت کی کمی کی وجہ سے جو بخارات کے صعود کے لئے موجب تھی، پس اگر بخار کثیر مقدار ہے تو برسنے والا

بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس کو بردت پہنچ جاتی ہے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے میں نے دیکھا بخارات اوپر کو چڑھے ابھی تھوڑی دور پہنچے تھے کہ کثیف ہو گئے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرپوش زمین کی پشت پر رکھا ہوا ہے۔ اور شیخ اپنے کو فرماتے ہیں کہ اور ان بادلوں سے اوپر میں تھا دھوپ میں، اور جو لوگ بادل کے نیچے دیہاتی تھے ان پر بارش ہو رہی تھی۔ اور کبھی یہ بخارات منعقد نہیں ہوتے تو ان کا نام گہر رکھا جاتا ہے۔ اور یہ معمولی سی حرارت سے ختم ہو جاتے ہیں زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر بخارات تلیل مقدار میں ہوتے تو جب اس پر بردے اثر کیا یعنی رات کی ٹھنڈک نے، تو اگر گہر نہیں ہو سکا تو وہ شبنم ہے اور اگر بخار ہو گیا تو یہ صبح ہے۔ یعنی پالم، اس کی نسبت محل کی طرف دیکھتے ہیں جو مطر کی طرف تلج کی ہے۔ اور کبھی بادل وجود میں آجاتا ہے اس سبب سے کہ ہوا ٹھنڈک کے ساتھ کثیف ہوتی ہے۔ یعنی برد شدیدی کی وجہ سے تو اس سے مذکورہ اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اسی لئے معنی ہے سابق میں انگری کی قید لگایا۔

## تشریح

قولہ موضوعاتہ: بخارات زمین سے معمولی بندتھے اور شیخ پہاڑ کے اوپر تھے اور وہیں سے یہ منظر نیچے کی طرف اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔

قولہ مضباننا: سردی کے موسم میں صبح کو کثرت سے فضا میں گہر نظر آتا ہے اور جیسے جیسے سورج میں تیزی آتی جاتی ہے یہ گہر ختم ہوتا جاتا ہے حتیٰ کہ دوپہر تک فضا بالکل صاف ہو جاتی ہے

قولہ الصقیع: بخارات سرد ہو کر بخار ہو جانے کے بعد پالم زمین پر سفید چادر کی طرح فرش جاتا ہے اور اس وقت کی گھڑی سے فصل بہت نقصان ہوتا ہے۔ شدت بردت سے فصل جل کر خشک ہو جاتی ہے

قولہ کنسبۃ التلیج: بخارات میں انہما پیدا ہونے کے بعد تلج پیدا ہوتا ہے۔ اور انجماد سے پہلے وہ مٹر کہلاتے ہیں۔ اسی طرح صقیع ویاوہ جو د کے بعد بنتا ہے۔ اور ظل انجماد سے پہلے بنتا ہے دونوں میں بخارات کی مقدار معمولی ہوتی ہے۔ زیادہ بخارات نہیں ہوتے۔

قولہ الحینثان: یعنی ہوا جب شدید بردت کی وجہ سے اس میں محسوس ہو جاتی ہے تو اس محسوس کے نتیجہ میں اس محسوس ہوا سے مٹر تلج، برد، ظل اور صقیع پیدا ہو جاتے ہیں

قولہ قید: چونکہ مٹر، تلج وغیرہ مصنف کے نزدیک بخارات ماعدہ کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے اسی کے پیش نظراتن نے ماضی میں سبب کے ساتھ لفظ انگری کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ دوسرے اسباب کی نفی نہ ہو سکے۔

واما الرعد والبرق فسیبهما ان الدخان . وهو اجزاء نار بية تحاططها  
اجزاء صغارا ارضیة تلطفت بالحرارة بحيث لا تمایز بینهما فی الحس  
لغایة الصغر اذ الارتفاع مع البخار المختلطين وانعقد السحاب من البخار  
احتبس الدخان فیما بین السحاب فها صعد من الدخان الى  
العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفلى لزواله لمزق السحاب فی صعوده  
او نزوله تمزیقا عیفا فیحصل صوت هائل هو الرعد تمزیقه وار  
اشتغل الدخان لهما فیه من الدھنیة بالحركة العنیفة المقتضیة  
للحرارة کان برقا ان کان لطیفا ویطفئ بسرعة وصاعقة ان کان  
غلیظا ولا یطفئ حتی یصل الى الارض واذا وصل اليها فربما صار  
لطیفا ینفذ فی المتخلخل ولا یحرقه وینیب الاجسام المندمجة فیدیب  
الذهب والفضة فی الصرّة مثلا ولا یحرقها الا ما احترق من الذوب  
وربما کان کثیرا غلیظا جدا فیمحرق کل شیء اصابه وکثیرا لما یقلم علی  
الجبل فیدکّر دگا ،

## ترجمہ و

بہر حال کڑک اور بجلی تو ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دخان اور وہ آگ کے  
وہ اجزاء ہیں جن کے ساتھ زمین کے چھوٹے چھوٹے اجزاء آکر شامل ہو جاتے  
ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف بن جاتے ہیں اس طور پر کہ ان میں باعتبار حس کے کوئی فرق و امتیاز  
باقی نہیں رہتا نہایت باریک ہونے کی وجہ سے ۔ تو جب یہ دخان بخارات کے ساتھ اوپر کی جانب  
بلند ہوتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے مخلوط ہوتے ہیں تو بخارات سے سحاب بن جاتے ہیں  
اور دھواں بادلوں کے درمیان مجوس ہو کر رہ جاتا ہے ۔ تو دھواں کا وہ حصہ جو اوپر کی جانب  
چڑھتا ہے کیونکہ اس میں ابھی حرارت باقی ہوتی ہے ۔ یا پھر سفلی کی جانب نزول کرتا ہے ، حرارت  
کے ذائق ہونے کی وجہ سے ۔ تو وہ بادلوں سے گھستا ہے اور رگڑتا ہے اپنے صعود میں پائزل میں  
اور یہ رگڑ نہایت سخت ہوتی ہے تو اس رگڑنے کے نتیجہ میں ایک ڈراڈنی قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے ۔ یہ  
بھی آواز رعد ہے ۔ اس کے رگڑنے کی وجہ سے اس میں دخان مشتعل ہو گیا ۔ دھنیت کی جلد حرکت  
خفید کی وجہ سے جو کہ حرارت کی تقفنی سے تو یہ برق ہے ۔ اگر لطیف ہو ، اور جلدی سے کچھ بھی جاتی  
ہے ۔ اور صاعقہ ، اگر دخان غلیظ ہو اور ٹپکے بعد بجھ بھی نہ یہاں تک کہ زمین تک پہنچ جائے ۔ اور  
جب وہ زمین تک پہنچ جاتی ہے تو با اوقات لطیف ہوتی ہے ۔ تو وہ غالی شدہ یا غفلت والی زمینی

زمین میں نافذ ہو جاتی ہے اور اسے جلانے نہیں پاتی۔ اور وہ اجسام جو بخند ہوتے ہیں پھل جاتے ہیں۔ پس اس سے سونا چاندی بھی پھل جاتے ہیں تھیلوں میں اور یہ ان کو نہیں جلاتی مگر صرف وہ جو پھلنے کی وجہ سے جل جاتے۔ اور بسا اوقات وہ کثیف اور بہت زیادہ غلیظ ہوتا ہے پس وہ جلا دیتی ہے ہر اس چیز کو جس کو پھونچ جائے۔ اور کثرت ایسا پہاڑوں میں ہوتا رہتا ہے۔

### تشریح

قولہ تختالطھا: اور ان اجزاء ارضیہ کے ہوا میں جانے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ سورج کی شعاع ان کو گرم کر دیتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء ارضیہ لطیف ہو جاتے ہیں اور کثافت ارضی ان سے دور ہو جاتی ہے۔

قولہ انقذا السحاب: جب کہ یہ طبقہ بارہ میں پھونچ جاتے ہیں۔  
قولہ اونزل: یعنی ارضی اور ناری اجزاء سے مرکب یہ بخارات جب بادل میں پھونچتے ہیں تو وہاں بادلوں میں گھر جاتے ہیں۔ تو اب دو صورت ہے۔ اول یہ کہ اگر اس دخان میں حرارت باقی رہ جاتی ہے تو بادل سے اوپر صعود کر جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حرارت ختم ہو جائے تو بادلوں سے نیچے نزول کر جاتے ہیں۔

قولہ المقصیۃ: حاصل یہ ہے کہ اگر اس دخان میں جو اوپر یا نیچے صعود یا نزول کر رہا ہے حرارت موجود رہتی ہے لہذا اس میں قوت اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور چونکہ دہلیت بھی موجود ہوتی ہے اس لئے ان میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اشتعالی صورت کا نام برق یا بجلی ہے۔  
قولہ المندجۃ: وہ اجسام جو حرارت کی وجہ سے پھل جاتے ہیں اور حرارت کے ختم ہو جانے سے جم جاتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، لوہا وغیرہ۔

قولہ دگابا: اور اس کے نیچے پہاڑ سے شعلے بڑھنے لگتے ہیں، آگ لگ جاتی ہے۔ دھنواں اٹھنے لگتی ہے اور چٹنے تک جاری ہو جاتے ہیں۔

واما الی یاح فقد تكون بسبب ان السحاب اذا ثقل لكثرة البرد اندفع  
الى السفلى فصار لتسكنه بالحرارة وتخلل الاجزاء المائية في اثنا انها هواء  
متحرك اى را محموا ايضا يتوج الهواء بالاندفاع المذكور فيحصل الريح و  
قد تكون لاندفاع بعض بسبب توازن السحب وتزاحمها واختلافها  
في القوام فيدفع الكثيف الرقيق فيصير السحاب من جانب الى طرف آخر  
وقد تكون لانبساط الهواء بالتخلل في جهة اى انرا ديا مقدرا باند  
الضمام جسم اخر اليه واندفاعه من جهة الى الاخرى فيدفع الهواء



ما یجاورہ وذلک المجاور ایضاً اذ افع ما یجاورہ فیتقوج الهواء وتضعف  
تلك المدافعة شيئاً فنشيداً الى غاية ما فتقف وقد تحدث ايضاً من  
تكاثر الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له الى جهته ضارواً  
امتناع الخلاء وقد تكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزهرية  
ونزوله من الرياح ما يكون سموماً اي متكيفاً بكيفية سمية محرقاً قد يرى  
فيه حمرة شعل النيران لاحتراقه في نفسه بالاشعة وقيل باختلاطه  
ببقية مادة الشهاب اولها وراه بالارض الحامرة جداً وقد تحدث  
رياح مختلفة الجبهة دفعة فتد افع تلك الرياح الاجزاء الاراضية  
فينضعف تلك الاجزاء بينهما مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهي الاعصار

## ترجمہ

اور ہر حال ہوائیں تو یہ اس وجہ سے وجود میں آتی ہیں کہ محاب جب بر دی کثرت  
کی وجہ تغیر ہو جاتا ہے تو وہ بچے کی جانب دغ ہو جاتا ہے۔ پس وہ حرکت کی وجہ  
سے گرم ہو کر اور اجزاء مائتہ کے درمیان میں داخل ہو جانے کی وجہ سے ہوا متحرک یعنی ہوا اور  
نیز بچے آنے کی صورت میں ہوائیں متوج پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سے رتخ پیدا ہوتی ہے۔ اور  
کبھی کبھی یہ تگون اس اندفاع کی وجہ سے ہوتا ہے بادلوں کے ایک دوسرے کے اوپر جمع ہونا  
اور ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی وجہ سے اور توام میں مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اسلئے  
کثیف رقیق کو دغ کر دیتی ہے۔ پس بادل ایک جانب سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کبھی  
یہ پیدا ہوتا ہے مختلف کی وجہ سے ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی ایک جہت میں یعنی اس کی مقدار  
کے زائد ہو جانے کی وجہ سے کسی دوسرے جسم کے اس کے ساتھ انضمام کی وجہ سے اور ہوا کے  
دغ ہونے کی وجہ سے ایک جانب سے دوسرے جانب کی طرف پس ہوا اپنے قریب شی کو دغ  
کر دیتا ہے اس سے ہوائیں ایک متوج ہوتا ہے تو یہ عاصت ضعیف پڑ جاتی ہے تصوراً تصوراً کر کے  
انتہائی غایت کو ہذا وہ وقوف کرتا ہے اور نیز پیدا ہوتا ہے ہوا کے کثیف ہونے سے۔ کیونکہ جب  
اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے جاد ہوتی ہے اس کو کسی جہت کی جانب حرکت دے  
دیتی ہے اس لئے غلا باطل ہے۔ اور کبھی پیدا ہوتی ہے دغان کے ٹھنڈے ہو جانے کی وجہ سے  
وہ دغان جو اوپر کی جانب صعود کرنے والا تھا طبقہ زمہریرہ کی طرف اد کبھی اس کے نزول کرنے  
کی وجہ سے ان ریاخوں کے جو کہ گرم ہوتی ہیں یعنی کیفیت سمیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اور  
محرق ہوتی ہے کبھی ان میں آگ کے شعلوں کی سرتی بھی نظر آتی ہے اس لئے کہ وہ فی لہب شاعلاً

کی وجہ سے جل پڑتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا بقیہ مادہ شہاب کے ساتھ مخلوط ہونے کی وجہ سے متحل ہو جاتا ہے یا اس کے گرم زمین پر سے گزرنے کی وجہ سے جو کہ بنایت گرم ہیں، اور کبھی دریا ح مختلفہ الجہات پیدا ہوتی ہے اور دفعہ پیدا ہوتی ہے پس اثراتی ہے یہ ہوائیں زمین کے اجزا کو، پس اجزاء باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے اور اوپر کو بلند ہوتے ہیں۔ گویا خود بخود گردش کر رہے ہیں، اور یہ بگولہ ہے۔

## تشریح

قولہ الاجزاء الماشیہ: پانی کے وہ اجزاء جو بادلوں میں موجود ہیں اور اجزاء ہوائیہ اور اجزاء مائیکہ سے مرکب ہوتے ہیں۔

قولہ السحاب: شارب کا مقصد یہ ہے کہ آندھی کا ایک سبب توجہات کا نزول ہونا ہے۔ دوسرا سبب خود بادلوں کا ایک دوسرے سے پڑ جانا ہے۔ اور اس اذہام سے اندفاع کی کیفیت پیدا ہو کر ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔

قولہ فی القواعد: مثلاً توجہات کا کچھ حصہ پہلے کثیف ہو کر قوی بادل کی صورت میں تبدیل ہوا اس کے بعد واسے بنارات میں وہ کثافت اور غلظت پیدا ہونے پائی۔ اس لئے اول طاقتور اور ثانی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور کثیف، رقیق بادلوں کو دھکا دیتے ہیں جس کی وجہ سے آندھی یا تیز ہوائیں چلتی ہیں۔

قولہ بدو و انتظام: تو اس سے ہوا میں انبساط پیدا ہو جاتا ہے۔  
قولہ فتق: خلاصہ یہ نکلا کہ ہوا میں توجہ کسی فضا کے قفل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور ہوا اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے پھیلتی ہے۔ نیز اس ہوا سے مل جاتی ہے جو پہلے سے وہاں موجود ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس جادور ہوا میں بھی توجہ پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر اس جادور ہوا کے جو ہوا قریب ہوتی ہے۔ اس میں بھی توجہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح متعدد توجہ اور ہواؤں کے دھکے دینے سے ہوا کی طاقت دو گنی چار گنی پڑھ جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی توجہ کی انتہا تک پہنچ جاتی ہے پھر موقوف ہو جاتی ہے۔

قولہ نکشف الہواء: رات کی برودت یا دوسری کسی برودت سے متاثر ہو کر ہوا میں کثافت پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہ برد الدخات: جس میں اجزاء نارہ اور اجزاء مائیکہ شامل ہوتے ہیں۔  
قولہ حصہ: خلاصہ یہ کہ دخان تزلزل کرتے ہوئے جب زیر علی ہوا سے ہو کر گزرتے ہیں تو ان میں جلانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جلانے کی یہ کیفیت ایک قول کے مطابق زیر علی ہوا کے پاس سے گزرنے کی وجہ سے ان شاعوں سے مل جاتا ہے۔ اور دوسرا قول آگ سے

قیل سے بیان کرتے ہیں

قولہ قیل باختلاطہ: نفا میں جو شہاب ثاقب پہلے سے پیدا ہوتے اور غالب ہوتے رہتے ہیں ان کا بقیمہ مادہ اس دغان متقاعد کے ساتھ مل جاتا ہے اور دغان میں اعراق کی رشان پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہ مایا ح: شرح لکھتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کی حرارت خارجیہ اس وجہ سے غالب ہو جاتی ہے کہ وہاں پر کبریت کا خزانہ ہوتا ہے یا اس حصہ زمین پر سورج کی شعاعیں کسی خاص کیفیت سے اس مقام پر منعکس ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں زمین میں حرارت غالب ہو جاتی ہے

واما قوس قزح فہی انما تحدث من امتصاص ضوء النیر الاکبر الی الشمس فی اجزاء رشیتہ صغیرۃ صقلیۃ متقاربة غایر متصلة۔ مستدیرۃ ای واقعة علی ہیئۃ الاستداسۃ ویبانہ انہ اذا وجد فی خلاف جہۃ الشمس الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری عن کل منها الی الشمس وکان وراء تلك الاجزاء جسم کثیف اما جبل او سحاب کدرا وکانت الشمس قریبۃ من الافق وادبرنا علی الشمس ونظرنا الی تلك الاجزاء وانعکس شعاع البصر عنها الی الشمس فیرى فی کل جزء من تلك الاجزاء ضوءها دون شکلها لاننا نعلم بالتجربة ان الصیقل الذی ینعکس منه شعاع البصر اذا صغر جدا الذی الضوء واللون دون الشکل فکانت تلك الاجزاء علی ہیئۃ قوس مستضیئۃ باقل من نصف الدائرۃ وبحسب ارتفاع الشمس ینقص هذا القوس لانقاص الاجزاء الی تنعکس منها الاشعة البصریۃ الی الشمس من الطرفين واما احتیاج حد وثہا الی ان یکون وراء تلك الاجزاء الرشیتۃ جسم کثیف لتصیر کالمراة فان الشفاف لا یرى فیہ شیء اذا کان وراءہ شفاف اخر

ترجمہ

اور بہر حال قوس قزح تو یہ نیزاکر (سورج) کی روشنی سے چھنے سے وجود میں آتا ہے ان اجزاء میں جو کہ باریک چھوٹے اور سات آدایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں مستدیر ہوتے ہیں مگر متصل نہیں ہوتے۔ یعنی استدارت کی ہیئت میں واقع

ہوتے ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مذکورہ اجزاء سورج کے خلاف سمت میں پائے جاتے ہیں اس وضع کے ساتھ کہ آنکھ کی شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف۔ اودان کے اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف جسم ہو، پہاڑ ہو یا گاڑھا تار یک بادل ہو۔ اور سورج اتنی کے قریب واقع ہو۔ اقدہم سورج کی طرف پشت کر لیں۔ اودان اجزاء کی طرف نظر کریں تو نگاہ شعاع ان سے ہٹ کر سورج پر پڑیں گی۔ پس ان اجزاء میں سے ہر جز پر سورج کی روشنی نظر آئے گی، سورج کی شکل نہیں۔ اس لئے کہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ صیقل جس سے شعاع بھرتنگس ہوتی ہے جب نہایت باریک اور چھوٹے ہوتے ہیں تو یہ نظر کو روشنی اودان تک پہنچا دیں گی، نہ کہ شکل تک۔ پس یہ اجزاء قوس قزح کی ہیئت میں ہوتے ہیں اور روشن ہوتے ہیں اور نصف دائرہ سے کچھ کم ہوتے ہیں۔ سورج کی بلندی کے اعتبار سے اور یہ دائرہ کم ہو جاتا ہے۔ ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے چھپ کر کے شعاع بھری سورج پر طرین سے پڑتی ہے اور قوس قزح کا حدوث و وجود اس بات کا محتاج ہے کہ ان اجزاء کی پشت پر کوئی جسم کثیف ہو تاکہ یہ اجزاء آئینہ کے مانند ہو جائیں۔ اس لئے صاف شفاف چیز میں کوئی چیز نظر نہیں آیا کرتی۔ جب اس کے پیچھے دوسرا صاف شفاف موجود ہو۔

**تشریح**

قوله قوس قزح : فضا میں ایک چیز اور پیدا ہوتی جس کو وحش کہتے ہیں۔  
قوله اقسام : سورج کی مخالف سمت میں اتنی پر ہرے، سرخ، غرض مختلف رنگ پر مشتمل ایک دھاری دار ایک بڑا دائرہ نظر آتا ہے اسی کو قوس قزح کہتے ہیں۔  
تو یہاں ہشیخ داؤد انطاکی نے بھی قوس قزح کی تعریف اسی طرح کیا ہے۔  
قوله خلاف جہت : یعنی اگر سورج مشرق میں ہے تو اجزاء مائتہ مغرب میں ہوں، اور سورج مغرب کی جانب ہو تو اجزاء مائتہ مشرق میں ہوں،

قوله قوسہ من الامق : مطلب یہ ہے کہ یہ طلوع شمس کا غروب کا وقت ہو۔  
قوله ادبونا : سورج مشرق میں ہو تو ہم مغرب کی جانب پشت کریں اور بجانب مغرب چہرہ کریں۔  
اور اگر سورج مغرب میں ہو تو اپنا چہرہ مشرق کی طرف اور پشت مغرب کی طرف کر لیں اس ہیئت کے ساتھ کھڑے ہوں۔

قوله دون الشکی : لیکن اگر بلور بڑا ہو تو شکل نظر آتی ہے۔ جیسے بڑے آئینہ میں شکل نظر آتی ہے  
قوله لعتنا : یعنی اجزاء مائتہ رشیدہ کے پیچھے کثیف جسم کا محتاج ہے۔  
قوله کالمراۃ : آئینہ میں جب اپنی صورت نظر آئے گی جب کہ آئینے کی دوسری جانب میں کوئی

کوئی گاڑھی چیز ہو اور اس کو لپیپ دیں۔ تب نگاہیں آئینہ میں منعکس ہو کر بیٹھتی ہیں۔ اور صورت نظر آتی ہے۔ اگر پشت پر کوئی غلیظ چیز نہ ہو تو آئینہ کے صاف شفاف ہونے کی وجہ سے نگاہیں واپس آنے کے بجائے سامنے پار ہو کر سامنے کی چیز نظر آنے لگے گی۔ جیسے آنکھ کے چشمے میں ہوتا ہے۔  
تو لہذا خاکان و ماسک : اور اگر اس کی پشت پر کثیف چیز ہو تو نظر آنے لگتا ہے۔

و اما قیاد کون الشمس قریبہ من الافق فلان الاجزاء الرشیة الشیة الکائنة فی الجو لولطافتھا تھل سر یعابادی سخونة تصیبھا من ارتفاع الشمس فان قلت لوصف ذلك لیروی فی الجوا حیا ناشئ غیر مستدیر و علی الوان قوس قزح بان یکون اجتماع الاجزاء الرشیة المدکوسا و علی غیر هیاتہ الاستداسا و قلت لھا تقریر فی علم المناظر انه لا بد من تساوی و زوایا و یقینی الشعاع و الانعکاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء علی غیر هیئۃ الاستداس لورینعکس الشعاع من کل منها الی الشمس کما لا یخفی علی من لم یخیل صحیح و اختلاف الوانها بسبب اختلاط ضوء النیر و الوان الغمام المختلفة

## ترجمہ

اور ہم نے سورج کو قریب افق کے ہونے کی قید لگائی ہے۔ اس لئے کہ وہ

باریک اجزاء جو کہ فضا میں موجود ہیں اپنی لطافت کی وجہ سے جلدی سے

مغل ہو جاتے ہیں۔ اس معمولی حرارت کی وجہ سے جو ان کو پہنچ جاتی ہے سورج کے بلند ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ اگر یہ صحیح ہے تو البتہ فضا میں کوئی چیز کبھی کبھی غیر مستدیر بھی دکھلائی دینی چاہئے جو کہ قوس قزح کے رنگ کے ہوں بایں طور کہ اجزاء رشیہ مذکورہ کا اجتماع استداس کی ہیئت پر نہ ہو۔

میں کہوں گا کہ جب کہ علم مناظرہ میں یہ طے شدہ ہے کہ شعاع اور انعکاس کے زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب یہ اجزاء ہیئت استداس کے علاوہ میں جمع ہوں گے تو ان میں سے کسی بھی شعاع کا انعکاس نہ ہو گا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے ہر اس شخص پر جس کو تخیل صبح کی قوت حاصل ہے اور ان کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور بادل کے رنگ کے باہم ملنے کی وجہ سے ان میں مختلف قسم کے رنگ ہوتے ہیں۔

تو لہذا قیاد : خلاصہ یہ ہے کہ افق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اجزاء رشیہ باریک لطیف آئینہ ہوتے ہیں کہ وہ گرمی جو سورج کے افق پر بلند ہونے سے ان پر پڑتی

## تشریح

ہے، معمولی حرارت سے گھل کر ختم ہو جاتے ہیں۔  
 قولہ لم یعکس: یعنی جب اجزاء راسیہ طویل شکل میں جمع ہوں گے تو انکاس کی دونوں صورتیں  
 نگاہ کی شاخیں اور اجزاء کی شاخیں سورج کی جانب منعکس نہ ہوں گی اور جب انکاس نہ پایا  
 جائے گا تو قوس قزح کی نظر آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔  
 قولہ بسبب: بحقیقت حال تو الشرح تعاقبی ہی کے علم میں ہے۔ مگر فلاسفہ قوس قزح کے رنگوں  
 کے بارے میں کہتے ہیں کہ قوس قزح کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور مختلف رنگ کے  
 بادلوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے کے سبب سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوی فیہا  
 الاشراق فتزیر الاحمر الناصع، واما الناحية السفلی فلما بعدت  
 عنها كانت اقل اشراقا فیزیر فیہا حمرة الی سواد وهو الامواجواتی و  
 اما ما يتوسط بينهما فان لونه متولد من ذینک اللونین وهو الکراخی  
 و ما دهن ابان الکراخی لا یناسب هذین اللونین بل هو متولد من  
 الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لوکان اختلاف اجزائها  
 بالقراب والبعد مقيسا الی النیر کان الانتقال من احد اللونین الی الآخر  
 علی سبیل التدریج فلم تکن الالوان الثلاث متشابهة الاجزاء عند  
 المحس وقال الشیخ لست احصله

## ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ ان کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہوتی ہے تو اس  
 میں چمک قوی ہو جاتی ہے۔ اس لئے خاص رنگ سرخ نظر آتا ہے۔ اور اس  
 کی پھل جانب، تو چونکہ یہ نسبتاً بعید ہوتی ہے تو چمک کم ہو جاتی ہے تو سیاہی مائل سرخی نظر آتی ہے  
 اور یہ اور عزائی رنگ کہا جاتا ہے اور پھر حال اس کا وہ حصہ جو وسط میں ہوتا ہے تو درمیانی رنگ  
 دونوں اطراف کے رنگوں سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کراخی رنگ ہے۔  
 اس کا رد کیا گیا ہے کہ رنگ کراخی ان دونوں طرف والے رنگ کے مناسب نہیں ہوتا، بلکہ  
 وہ تو زرد اور سیاہ رنگ سے بنتا ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کے رنگوں کی تبدیلی اگر ان کے اجزاء کے  
 اختلاف قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا ہے تو ایک رنگ سے دوسرے رنگ میں انتقال  
 تدریجی ہوتا۔ لہذا تینوں رنگ میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے۔ اور شیخ نے کہا ہے کہ

## تشریح

قوس قزح کے اختلاف کے بارہ میں مجھے علم نہیں۔

قولہ لما قربت: یہ قرب و بعد اضافی ہے یعنی اجزاء مائتہ رشتہ یعنی اوپر اور بعض نیچے ہوتے ہیں تو اوپر کے اجزاء نیچے کے اجزاء کی بہ نسبت سورج سے قریب ہوتے ہیں۔ تو ان اجزاء میں چمک تیز ہو جاتی ہے اس لئے وہ خالص سرخ نظر آتا ہے۔

قولہ ما بتوسط: یعنی جو رنگ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہوتا ہے۔

قولہ وما دباناہ: اس پر شفا میں شیخ کے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو شارح میبذی اس جگہ پیش کرتے ہیں۔

قولہ لا یناسب: چونکہ متوسط رنگ اس میں دونوں رنگ سے ملکر بنا ہے اس لئے انہیں کے مناسب کوئی رنگ ہونا چاہئے مگر یہ رنگ کراچی نہیں ہو سکتا۔

قولہ الی النیر: یعنی جو سورج کے قریب ہے اس کا رنگ خالص سرخ اور جو دور ہے اس کا رنگ اخلاقی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہاں سے جو توجیہ نقل کی گئی ہے شیخ نے اس میں اعتراض کیا ہے۔ ایک قویہ کہ سرخ اور اخلاقی دونوں رنگ کو کراچی رنگ کوئی مناسبت نہیں ہے لہذا ان دونوں رنگ کے ملنے سے کراچی رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ زرد اور سیاہ رنگ سے ملکر کراچی رنگ تیار ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف جس میں اوپر والا سرخ اور نیچے والا اخلاقی رنگ ہوتا ہے۔ یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض اجزاء سورج سے قریب اور بعض سورج سے دور ہوتے ہیں اگر سبب یہی ہوتا تو اوپر کا رنگ یعنی سرخی اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ سرخی تبدیل ہوتی۔ اس طرح نیچے کے دائرے کا اخلاقی رنگ اوپر سے نیچے تک مشابہ نہ ہوتا۔ بلکہ نیچے کے دائرہ کا بالائی حصہ کی ارغوانیت ضعیف ہوتی۔ اور دھیرے دھیرے ارغوانیت میں شدت پیدا ہوتی اور دائرہ کے نیچے کے حصہ میں ارغوانیت شدید ہوتی۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اوپر کے دائرہ کی سرخی مشابہ ہوتی ہے۔ اور درمیانی دائرہ کی کراشیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نیچے کے دائرہ کی ارغوانیت بھی مشابہ ہوتی ہے۔

قوس قزح کے رنگوں کے اختلاف کا سبب بیان کرنے کے بعد جب اعتراض وارد ہوا تو شیخ نے تاویل کی مگر آخر میں ان کو بھی یہی کہہ دیا پڑا کہ مجھے پوری واقفیت نہیں ہے۔

واما الہالۃ فایضا لما تحدثت من اس تسام منوۃ النیر فی اجزاء ما شیتہ مصغیرۃ

صیقلیہ متقاربتہ عنیہ متصلہ مستند یروۃ حول النیر و بیانہ انہ اذا وجد  
بین الناظر والنیر الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری  
من کل منہا الی النیر ونظر فی تلك الاجزاء فیبری فی کل منہا ضوء النیر  
دون شکله لما سبق وكان مجموعها علی هیأتہ دائرۃ تامۃ و ناقصۃ و  
فی الہالۃ وتدل علی حدوث المطر للدلالۃ علی ساطوۃ الهواء و اذا اتفق  
ان یوجد سماتین علی الصفتۃ المذکورۃ احدہما تحت الاخری حدثت  
ہناک حالۃ تحت ہالۃ وتكون التختانیۃ اعظم لانہا اقرب الینا و  
نراہم بعضہما انہما راۃ سبع ہالات معاً ،

## ترجمہ

اور بہر حال ہاں تو یہ بھی چاند کی روشنی کے مرتب ہونے سے پیدا ہوتی ہے جو  
باریک اجزاء صغیرہ صاف ستھرے ایک دوسرے کے قریب اور غیر متصل  
ہوتے ہیں۔ نیز مستدیر ہوتے ہیں۔ اور چاند کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کے حدوث کا  
بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان مذکورہ بالا اجزاء مذکورہ وضع کی مطابق  
پائے جاتے ہیں تو شعاع بصری ان اجزاء سے چاند کی طرف واقع ہوتی ہے۔ اور دیکھنے والا  
ان اجزاء پر نظر کرتا ہے تو ان کے ہر جز سے چاند کی روشنی نظر آتی ہے نہ کہ چاند کی شکل جیسا کہ  
گند چکا ہے۔ اور ان اجزاء کا مجموعہ دائرہ تامہ یا دائرہ ناقصہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا نام  
ہاں ہے۔ اور جب اتفاق یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ صفت کے مطابق دو بادل پائے جاتے ہیں ایک  
بادل دوسرے کے نیچے ہوتا ہے تو وہاں ہاں کے نیچے ہاں پیدا ہوتا ہے اور پھلا ہاں بڑا ہوتا ہے  
اس لئے کہ وہ ہم سے قریب ہوتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ انہوں نے تو ایک ساتھ میں سات  
ہاں دیکھے ہیں۔

## تشریح

قولہ الہالۃ: ہاں اس دائرے کو کہتے ہیں جو رات میں چاند کے گرد گرد گول گول  
نظر آتا ہے۔

قولہ بیانہ: آدمی زمین پر ہو اور نظر آسمان میں ہو اور اجزاء رشیمہ درمیان میں واقع ہوں۔  
قولہ حدوث المطر: جب کہ ان میں اسباب سے بارش بھی ہوتی ہے تو ہاں کا وجود بارش پر  
دال ہوتا ہے۔

قولہ انعم: لیکن ملاحظہ سے اس قول کو نقل کر کے اس قول کے ضعیف یا  
شکوہ ہونے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ جب کہ میں القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے اپنی



کتابوں میں لکھا ہے کہ انہوں نے خود دو تین ہائے آسمان میں بارہا دیکھے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے سات ہائے دیکھ لئے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔

واعلم ان ہالۃ الشمس وتسمی الطفاوۃ بضم الطاء نادرۃ جدا لان الشمس تحلل السحب الرقیقۃ وحکی الشیخ فی الشفاء انہ رأى حولہا ناسۃ الہالۃ التامۃ وناسۃ الہالۃ الناقصۃ علی الوان قوس قزح

**ترجمہ**

اور جان لو تم کہ سورج کا بالہ رقیق بادلوں کو تحلیل کرتا ہے۔ اور شیخ نے شمار میں کہا ہے کہ انہوں نے سورج کے ارد گرد بھی مکمل بالہ دیکھا ہے اور کبھی ناقصہ بالہ دیکھا ہے۔ اور قوس قزح کے رنگ کا دیکھا ہے۔

**تشریح**

قولہ قال الشیخ: شیخ نے لکھا ہے کہ میں یزدنامی شہر سے جاتے ہوئے شہر طوس میں موسم ربیع میں بالہ تامہ بیضا رنگین ہار دیکھا ہے۔ ہر مرتبہ بادلوں میں گپ جاتا پھر ظاہر ہوتا پھر غائب ہو جاتا۔ جب نہایت تاریک بادل اسپر چھا جاتا اور جب بارش اور تاریک بادل ہٹ جاتے تو بالہ نظر آتا۔ وہ قوس قزح کے ہم رنگ تھا۔

واما الشہب فنسبہا ان الدخان اذا بلغ حیز الناسا وكان لطیفاً غیر متصل بالارض اشتعل فیہ الناسا فانقلب الی الناسیۃ ویلتہب بسرقۃ حتی یرى کاملنطفی، بیانہ علی ما ذکرہ المحقق فی شرح الاشارة لیشتعل طرفہ العالی اولاً ثم ینہب الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال فیہ الی اخرہ فیبری الاشتعال ممتد اعلی سمت الدخان بسرقۃ الی طرفہ الاخر وهو المسمی بالشہاب فاذا استحال الاجزاء الاراضیۃ نائرا صرافۃ سارت فیہ مرئیۃ فظن انہا طفت ولیس ذلک بطفوہ وان کان الدخان غلیظاً لا ینطفی الناسا ایاماً وشہوراً بقدر غلظہ ویكون علی صورۃ ذی ذوابة او ذنب او سحابة او حیوان لہ قراون .

**ترجمہ**

اور ہر حال شہاب ثاقب تو ان کا سبب یہ ہے کہ دھان جب جزائر میں چھو جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے ار امنی اجزاء اس میں شامل نہیں ہوتے۔

اس میں آگ مشتعل ہو جاتی ہے تو وہ ناریت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور سرعت سے پھٹ اٹھ جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بج گیا ہے۔

اس کی تفصیل تو عیبا کہ تحقق طوسی نے شرح اشارات میں ذکر فرمایا ہے کہ اس دھان کے اوپر کی جانب پہلے مشتعل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ اشتعال کی کیفیت دوسرے کنارے تک پہنچتی ہے تو یہ اشتعال منتشر محسوس ہوتا ہے دھان کی سمت میں نہایت تیزی سے آخر کے کنارے کی جانب، اس کو شہاب کہا جاتا ہے اور جب اجزاء ارضیہ خالص آگ میں تبدیل ہو جاتے ہیں تو وہ غیر مرمی ہو جاتے ہیں پس گمان کیا جاتا ہے کہ وہ بجھ گئے۔ حالانکہ یہ بجھ نہیں جاتا۔ اور اگر یہ دھان غلیظ ہو جاتا ہے تو آگ گرمی کئی دن اور مہینوں تک نہیں بجھتی اس کی غلظت کے مطابق، اور اس کی صورت گیسو دار و مدار نيزوں کی شکل یا کسی ہاندار کی صورت جس کے سینگ ہوں نظر آتے ہیں۔

**تشریح** | قولہ الشہب : یہ شہاب کی جمع ہے۔ یہ کوئی ستارہ ہے۔ آگ کی طرح چمکتا ہوا شعلہ ہے۔ یہاں چمکتا ہوا شعلہ مراد ہے۔

قولہ طرفہ الآخر : طرف آخر جانب منتقل میں ہوتی ہے۔  
قولہ لا یظنی : یہ توجہ تھا کہ دھان کے اجزاء باریک رہے ہوں۔

وحی ان بعد المسیم علیہ السلام بزمان کشیو ظہری السماء نار مضطربة  
فی ناحية القطب الشمالي وبقیت السنة کلها وکانت الظلمة نقشی  
العالم من تسع ساعات من النهار الى الليل حتی لم یکن احد یبصر  
شیئاً وکان ینزل من الجوشمیه الهشیم والرماد وان کان اتصل  
الناخان بالاسراف فیہ نازلۃ الی الاسرافن ویسعی  
المحریق

**ترجمہ** | اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کافی زمانے کے بعد آسمان میں ایک آگ ظاہر ہوئی تھی۔ قطب شمالی کی ایک جانب آگ کے شعلہ بھر تک رہے تھے اور یہ پورے ایک سال تک باقی رہی اور تاریکی دنیا کو نویں ان سے ڈھک لیتی تھی، اور سلسلہ رات تک جاری رہتا تھا، حتیٰ کہ کوئی کسی کو دیکھ نہ سکتا تھا۔ اور آسمان سے ہشیم یعنی خشک گھاس کے جلے ہوئے ٹکڑے راکھ کے مانند گرتے تھے۔ اور اگر دھان کے ساتھ اجزاء ارضیہ بھی مخلوط ہو گئے ہیں تو آگ اس پر اثر کرتی ہے۔ اس طرح جتنی پر وہ زمین کی طرف اترتا ہے۔ اس کو حریق کہا جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ الہشیم : دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ وہ خشک گھاس کے باریک باریک ٹکڑے تھے۔ جو خاکستر ہو کر زمین پر گر گئے تھے۔

الحاصلہ، طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ دھان جب فضاء آسمانی پر بلند ہوتی ہے، اور کرہ نارنگ پہنچ جاتا ہے تو آگ شعلہ اس پر اثر کرتے ہیں اور جلا دیتے ہیں۔ محقق طوسی فرماتے ہیں کہ اولاً آگ اوپر کے حصے میں اثر کرتی ہے اور بہت تیزی سے پورے دھان میں آگ پہنچ جاتی ہے اس سرعت انتقال سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آگ کا جلتا پھیلنا ہوا شعلہ ہے۔ اسی کو شہاب کہا جاتا ہے۔ دھارا ستارے اور دوسرے سیارے ان سب کے بننے کا سبب ان کے نزدیک وہی دھانی بخارات ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ جب یہ دھان لطیف ہوتا ہے تو کرہ نارنگ پہنچ جاتا شہاب بن جاتا ہے اور یہ دھانی بخارات غلیظ ہوتے ہیں تو اس کی دو صورت ہے۔ یا تو یہ غایت درجہ کا غلیظ ہو گیا کم درجہ کا۔ اگر زیادہ غلیظ نہیں ہے تو یہ دھان طبقہ ثانیہ تک بلند ہو کر پہنچ جاتا ہے اور غلظت کی وجہ سے آگ سے متاثر نہیں ہوتا اور مزید بلندی پر چلا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ جب ہوا کے طبقہ اولیٰ پر پہنچ جاتا ہے تو یہ طبقہ چونکہ کرہ نار سے ملا ہوا ہے۔ اس لئے ہوا میں تیزی اور حرارت غالب ہوتی ہے اس لئے یہ دھان غلیظ اس طبقہ پر پہنچ کر آگ میں جل جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ دھان غلیظ ہوا تو خفیف بھی غلیظ کی طرح طبقہ اولیٰ پر پہنچ کر مشتعل ہو جاتا مگر چونکہ غلظت کافی ہوتی ہے اس لئے آگ دیر سے اثر کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ایک سرے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتی ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہفتہ اور برس تک قائم اور باقی رہتا ہے اور دھان کے پھیلنے اور سکڑنے کی وجہ سے اور آگ کے اثر کرنے نہ کرنے سے مختلف قسم کی اشکال فضا میں نمودار ہوتی ہیں۔ کبھی گیسو کبھی دھارا ستارے کبھی کسی جانور کی شکل نظر آتی ہے، اور جب آہستہ آہستہ پورے دھویں میں آگ پہنچ جاتی ہے تو لطافت کی وجہ سے غائب ہو جاتا ہے۔ شارح نے اسی کی تائید میں ایک حکایت ابو بصر فارابی کی بیان کر دی ہے۔ نقل کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے کے کافی عرصہ گزر جانے کے بعد آسمان میں قطب شمالی کی جانب آگ جلتی ہوئی ظاہر ہوئی اور اس کا سلسلہ پورے ایک سال تک جاری رہا اس سے معلوم ہوا کہ دھان جب زیادہ غلیظ ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زیادہ دیر تک رہ سکتا ہے آج جس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ کارخانوں اور غلوں کے آس پاس دن رات کونکے کے باریک باریک ذرات زمین پر گرتے ہیں جن کے اثرات زمین پر موجود تمام چیزوں اور بدن کے کپڑوں پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جیسا کہ شیخ نے لکھا اس کے ذرات راکھ بن کر فضاء سے زمین پر گرتے ہیں، اور وہ ذرات فضا میں اتنی کثرت سے ہوں کہ سورج کی روشنی کے لئے

تاریک بادلوں کی طرح حائل ہو گئے ہوں۔

مگر جہاں یہ بقول فلاسفہ بخارات اور دخان کے یہ اثرات ہیں، وہیں خالق کائنات کی قدرت کے کرسٹے ہیں۔ جو وہ ذرات سے یا پھر فضا میں متعین فرشتوں کے کام لیتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ اسباب میں الجھ کر رہ گئے اور سبب الاسباب تک ان کی رسائی نہ ہو سکی۔ اگر انبیاء کی تعلیمات کو مد نظر رکھتے اور ان پر ایمان لائے تو ان کی معلومات میں مزید یکجہتی ہوتی۔ اور دنیا و آخرت سنور جاتی۔

قولہ انفصل : اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کائنات فضا ہی جو صحن دخان سے ہی پیدا ہوتے ہیں جن میں بادلوں کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی ہے۔ یہ تین طرح کے ہوتے ہیں، اول شہاب ثاقب، جو تھلیل دھوپ سے ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پیدا ہوا کرتا ہے، دوم نیزے اور دم دار ستارے جو کثیف غلیظ دخان سے ہوا کے طبقہ اول میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے دخان کا تعلق زمین سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمین سے بہت زیادہ بلندی پر ہوتے ہیں۔ زمین سے متصل نہیں ہوتے۔

سوم حریق، اس حریق کو اس جیسے حریق کہتے ہیں کہ دخان اس میں جلتا ہوئے زمین تک پہنچ جاتا ہے۔ اور زمین کے اس حصہ میں اگر نرم و نازک جھلنے والی چیزیں ہوتی ہیں تو ان سب کو جلا کر خاکستر بنا دیتا ہے اس وجہ سے اس کو حریق یعنی جلانے والا کہتے ہیں۔

واما النزلۃ وانفجار العیون فاعلم ان البخار اذا احتبس فی الارض یمیل الی جہتہ فیتبرد بہا ای بالارض فینقلب مہا مہا مختلطۃ باجزاء بخاریۃ فاذا کثر بحیث لا یسعر الارض اوجب انشقاق الارض و انفجار منها العیون، قال ابو البرکات فی المعتبر السبب فی العیون و القنوات وما یجری مجریہا ہو ما یسیر من الثلوج ومیاء الامطار لانا نجد ہا تزدید بزیادۃ ہا وتنقص بنقصانہا وان استحالة الایویۃ والابخرۃ المنحصرة فی الارض لاملخل لہا فی ذلک واجتہاد باطن الارض فی الصيف اشد برودا منه فی الشتاء فلو کان سبب ہذا استحالة ہا لوجب ان یکون العیون والقنوات ومیاء الابار فی الصيف انزید و فی الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلک علی ما دلت علیہ التجربة، والحق ان السبب الذی ذکرک صاحب المعتبر

معتبر لا محالہ الا انہ غیر مانع من اعتبار السبب الذی ذکرہ المصنف و احتیاجہ فی المنع انہ یایدل علی انہ لا یجوز ان یکون ذلك هو السبب التام لا علی انہ لا یجوز ان یکون ذلك سببا فی الجملة

## ترجمہ

اور ہر حال زلزلہ اور چٹھوں کا جازی ہونا تو جان لو کہ بخارات جب زمین سے محسوس ہو جاتے ہیں تو کسی جہت کی جانب مائل ہوتے ہیں تو زمین کی وجہ سے وہ ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں تو برودت کی وجہ سے ایسے پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے اندر اجزاء بخارات مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ کثیر مقدار میں ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین ان کی گنجائش نہیں رکھ پاتی تو یہ انشقاق ارض کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور ان سے چٹھے جاری ہو جاتے ہیں۔

معتبر نامی کتاب میں ابوابہرکات نے لکھا ہے کہ چٹھوں کے جاری ہونے کا سبب اسی طرح قنوت کا، یعنی موسلا دھار بڑے چٹھے کا سبب یا جوان کے قائم مقام ہو جیسے جو پانی کہ برف سے پگھل کر بہتا ہے اور بارش کا پانی، اس لئے کہ ہم پاتے ہیں کہ وہ بارش کی زیادتی سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور بارش کی کمی سے کم ہو جاتے ہیں۔ اور ہواؤں کا تبدیل ہونا اور ان بخارات کا جو زمین میں گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ابوابہرکات نے اپنے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں نہایت سرد ہوتا بمقابلہ سردی کے موسم کے لہذا اگر ان کا سبب بخارات کا تبدیل ہونا ہوتا تو ضروری ہوتا کہ چٹھے، قنوت، کنوؤں کے پانی گرمی میں زائد ہوتے بمقابلہ سردی کے، اور گرمی میں اس کے بمقابلہ کم ہوتے، اس کے باوجود واقعہ اس کے برعکس ہے جس پر تجربہ دلالت کرتا ہے،

اور حق یہ ہے کہ جس سبب کو صاحب معتبر نے بیان کیا ہے، لا محالہ معتبر ہے مگر اس سبب سے مانع بھی نہیں ہے۔ اور صاحب معتبر کی دلیل اس کے خلاف پر پیش کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ سبب تام ہو، اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہ ہو، قولہ ینقلب: اور اگر بخارات اور دھوان مزید ان کے پاس پہنچ گیا جس سے ان میں مزید قوت پیدا ہو گئی، تو دھان کثیر ہو جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ انفجر منہا: اور اگر دھوان کثیر نہ ہوا تو زمین میں ہی محسوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جب کوئی کنواں وغیرہ وہاں کھودتے ہیں تب وہ باہر نکلتا ہے۔ قولہ من الامم: یعنی سردی میں تالابوں، کنوؤں اور چٹھوں میں پانی زیادہ ہوتا ہے اور اس کے بمقابلہ گرمی میں بہت کم بلکہ بعض تالاب اور کنوئیں تو خشک ہو جاتے ہیں۔ اور چٹھوں کا

پانی بہت کم مقدار میں باقی رہ جاتا ہے۔  
 خلاصہ کلام یہ کہ مائع نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت میں کنویں، تالاب اور چشموں کے جاری ہونے کا سبب یہ بیان فرمایا کہ بخارات زمین میں لمبوس ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ بخارات کم مقدار میں ہوتے اور اوپر سے کوئی مدد نہ پہنچی تو بعض بخارات ہوائیہ پانی بن جاتے ہیں اور ہوا ہی کی صورت میں رہ جاتے ہیں اور ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ یہ تو مائع کے کلام کا حاصل رہا۔  
 مگر امام ابو البرکات بغدادی نے کہا کہ تالاب وغیرہ کے پانی میں بخارات کا کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ زمین ہی سے پانی مختلف وجوہ سے ابلتا اور نکلتا ہے۔ نیز زمین کے نیچے پانی تخلیق طور موجود ہے تو لا فی الجملۃ: یعنی ابو البرکات نے سبب تام کی نفی کی ہے جس سے مطلقاً بخارات کا سبب نہ ہونا کسی بھی درجہ میں، تو ان کے کلام سے یہ ثابت نہیں ہوتے۔

واذا غلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض او كانت الارض كثيفة  
 على قدر المسام اجتمع طالبا للخروج وسرعينكها النفوذ فنزلت الارض  
 وكذا السيل والدخان وما يقويت المادة على شق الارض فيحدث  
 صوت هائل وقد يخرج نارا لشدة الحركة المقتضية لاشتعال  
 البخار والدخان المترجحين على طبيعتا الدخان،

## ترجمہ

اور بخارات جب غلیظ ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین کے مسامات باہر نکل نہیں پاتے یا زمین ہی غلیظ ہو اور اس میں مسامات ہی نہ ہوں تو بخارات جمع ہو جاتے ہیں اور خروج کی تلاش کرتے ہیں اور باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہوتا ہے تو زمین حرکت میں آجاتی ہے۔ یہی حال رخ اور دخان کا بھی ہے اور بسا اوقات یہ مادہ قوی ہوتا ہے اور زمین کے پھاڑنے پر قادر ہو جاتا ہے تو نہایت ڈراؤنی قسم کی بھینک آواز پیدا ہو جاتی ہے اور کبھی حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارات مشتعل ہو جانے کا تقاضہ کرتی ہے، اگ نکل پڑتی ہے بخارات اور دخان کے مشتعل ہو جانے کی وجہ سے کہ دونوں دہنیت کی طبیعت کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

## تشریح

تو لا بما قوت المادة: زمین کے اندر بخارات اور ہوا غلیظ اور قوی ہونے کی وجہ سے باہر نکلے ہوئے زمین کو پھٹ جانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔  
 قول صوت هائل: جس کے نتیجہ میں اند پانی یا دوسری چیزیں جو موجود ہوتی ہیں ظاہر ہو کر باہر

نکل آتے ہیں۔

آلہ الہی: شدت حرکت اور دہنیت کی وجہ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے آگ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔

حاصل یہ کہ بخارات بھی چونکہ دہنیت کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ جب ان میں شدید حرکت ہوتی ہے تو حرارت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے شعلہ بھر پڑنے نظر آتے ہیں۔

## فصل

### والمعدن

المركب التام، وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشوء ونماء اولاً فالشأن هو المعدني والاول امان يكون له حس وحركة ارادية اولاً فالشأن هو النبات والاول هو الحيوان وقد يقال لم ينتهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لهما حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشوء ونماء وفايت عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه ذاهس واما ادة فهو الحيوان والافان تحقق كونه ذائناً فهو النبات والاف هو المعدن

## فصل

معدن کے بیان میں

مركب تام وہ مركب ہے کہ جس کے لئے صورت نوعیہ ایسی ہو جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہو۔ اس مركب تام کے لئے یا تو نشوونما ہوگا یا نہیں ہوگا۔ پس ثانی صورت وہ معدنی ہے۔ اول صورت آیا اس کے لئے حس و حرکت ارادی ہے یا نہیں۔ تو ثانی صورت نبات ہے۔ اول حیوان ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کے لئے حس و حرکت ارادی نہیں ہے۔ اور اس پر کہ معدنی کے لئے نشوونما بھی نہیں ہوتا۔ اس کی انتہاء ہو سکتی

ہے کہ تحقیق کرنے والوں نے کوئی دلیل نہیں پائی۔ مگر عدم دلیل عدم وجدان پر دلیل نہیں کرتا۔ اسی لئے شارح تلویحات نے فرمایا ہے کہ مرکب تام کا اس و حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ اگر نشو و نما والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدن ہے۔

## تشریح

تو فی فضل: اس فصل میں معدنیات کا بیان ہے۔ جس کی ابتدا مرکب تام سے کیا ہے۔ مرکب کی دو قسم ہے، مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام اس مرکب کا نام ہے جو چاروں عناصر میں، آگ، ہوا، پانی سے مرکب ہے۔ نیز اس میں صورت نوعیہ ایسی ہو جو اپنی قوت سے اس ترکیب کی حفاظت عرصہ دراز تک کرتی رہے۔

اس کے برخلاف مرکب ناقص یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں چاروں عناصر نہیں ہوتے صرف بعض عناصر سے ترکیب ہوتی ہے۔ نیز اس میں کوئی ایسی صورت نوعیہ نہیں ہوتی جو اس مرکب کی دیر تک حفاظت کر سکے۔ مثلاً فضا کی کائنات جو ماقبل میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی بخارات کا بنتا، پھر انکا ہوا سے ملکر آگ سے مل جانا۔ وغیرہ وغیرہ میں ترکیب ناقص ہوتی ہے اور کوئی صورت نوعیہ موجود بھی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وقتی طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

پھر مرکب تام کی اقسام فلاسفہ میں بیان کیا ہے۔ معدنیات، نباتات، و بعض حیوانات ان کو مابعد ثلثہ بھی کہتے ہیں۔ فصل اول کا عنوان "کائنات جو قائم کر کے مصنف نے مرکب ناقص سے وجود دیں آبیروں کا بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب مرکب تام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سب سے پہلے مذکورہ اقسام ثلثہ میں سے معادن کو بیان کریں گے۔ اور آئندہ دوسری فصل میں نباتات کا اور تیسری فصل میں حیوانات کا بیان کریں گے۔ معادن کو پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ معادن بساط اضافیہ میں سے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معادن میں صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے جو اس مرکب کو باقی رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف نباتات میں تولید، تنمیه، تغذیہ کی قوت بھی خالق کائنات نے ودیعت فرمائی ہے۔ نیز ان کی حفاظت کرنے والی قوت بھی ہوتی ہے۔ جو ان کی حفاظت کرتی ہے۔ تولید کی قوت نوعیہ الگ، تغذیہ کی الگ اور تنمیه کے لئے قوت نوعیہ مستقل الگ ہوتی ہے۔ گویا نباتات میں تین صورت نوعیہ الگ الگ ایک جسم میں موجود ہوتی ہے۔ جو اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ اور نباتات کی حفاظت کرتا ہے۔ پھر ان کے مجموعہ مرکب کی حفاظت کی قوت الگ ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ متعدد قوت ان مرکبات میں جمع رہتی ہیں اسی لئے ان مرکبات میں شمار کیا گیا ہے۔ لہذا جمادات اور معادن بسیط کے درجے میں اور حیوانات مرکب کے درجہ میں ہیں۔ مرکب سے بسیط مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے معادن کو پہلے بیان کیا۔



معدن، معدن کی جمع ہے۔ چونکہ معدن میں مختلف قسم کے جمادات کو مصنف نے جمع کر دیا ہے۔ انہیں کی مناسبت سے صیغہ جمع کا استعمال کیا ہے۔

نولہ المیرکب التام: نخود صرت کی کتابوں میں مرکب نام کی جو تعریف کی گئی ہے وہ وہاں کی اصطلاح تھی۔ یہاں فلاسفہ کی اصطلاح میں مرکب کی تعریف بیان کرتے ہیں۔

عناصر اربعہ جب ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ہر عنصر اس مجموعہ پر اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے اور دوسری متضاد قوت کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تاثیر سے جو اعتدال پیدا ہوتا ہے اس

متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ پھر اس مزاج کی حفاظت اور بقا کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ایک قوت ودیعت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرتی ہے جس کو فلاسفہ صورت نومیہ

کہتے ہیں۔ اب اگر مزاج ایسا ہے کہ صورت نومیہ اس ترکیب کی حفاظت کرتی ہے تو اس مرکب کو مرکب تام کہا جاتا ہے؛ اور اگر یہ صورت نومیہ ایسی ہے جو صرف ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس

میں نشوونما کی قوت نہیں ہوتی تو اس کو معدنی کہتے ہیں۔ اور اگر اس صورت نومیہ میں ترکیب کی حفاظت کے ساتھ نشوونما کی بھی قوت ہوتی ہے۔ تو آیا اس میں حس و حرکت کی قوت بھی پائی جاتی

ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو مرکب تام کو نبات کہیں گے۔ اور اگر حس و حرکت کے ساتھ قوت ناطقہ بھی موجود ہے تو وہ انسان ہے۔ یہاں پہونچکر عنصریات کی بحث کو مصنف ختم کریں گے۔

تولہ حیوانہ: یعنی مرکب میں اگر حس و حرکت ارادی پائی جاتی ہے تو وہ حیوان ہے۔

وقد یتسلک لشعور النبات واختیاراً فی الحریة بمایشاہد میلانہ عن سمت الاستقامۃ فی المصعود اذا کان هناك مانع فانہ قبل ان

یصل الی ذلک المانع یعوج شراً اذا جا وناہ عاد الی تلک الاستقامۃ و فی شجرة النخل والیقطين امارات شاہدۃ بذلک، ویتسلک ایضاً

لاعتناء المعدنی بمآظہر فی المرآج ان من ہیلۃ الغناء الانجیزۃ و الادخنة المحتبسة فی الارض اذا کثرت بتحد عنہا ما مر و اذا المر

تکن کثیرۃ اختلطت علی ضرب من الاختلاطات المختلفة فی الکمر والکیف فتکون منہا الاجسام المعدنیۃ

اور اس میں حرکت ارادی پائے جانے پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو شاہدہ کی جاتا ہے۔ جانب استقامت سے اوپر کو صعود کرتے ہوئے اس نبات

ترجمہ

کا دوسری جانب مائل ہو جائے۔ جب کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو اس سے کہ نباتات اس مقام تک پہنچنے سے پہلے ہی دوسری جانب ٹیڑھی ہو جاتی ہے۔ پھر جب اس جگہ سے آگے بڑھ جاتی ہے، تو پھر مستقیم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کھجور اور کدو کے درخت میں علامات شاہد ہیں۔ نیز سدنی کے غذا حاصل کرنے پر استدلال کرتے ہیں جو مونگا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور بخارات اور دھان جو زمین میں محسوس ہوتے ہیں۔ جب یہ کثیر مقدار میں ہوں تو ان سے وہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔ اور اگر زیادہ مقدار میں نہ ہو تو یہ بخارات اور دھان مختلف آمیزشوں اور مختلف مقدار اور مختلف کیفیات سے ایک دوسرے سے مخلوط ہونے کے نتیجے میں اجسام عمدہ پیدا ہوتے ہیں۔

## تشریح

قوله بشعور النبات : یعنی نباتات میں شعور بھی ہے اور حرکت بالامادہ بھی ہے۔  
قوله عن سمت الاستقامة : اور مانع کی جگہ میں تھوڑا سا جھک کر پھر فوق کی

جانب بڑھتا چلا جاتا ہے۔

قوله اما رات : اگر مانع پہنچنے سے کچھ پہلے ہی سے یہ دونوں ٹیڑھے ہو جاتے ہیں اور جب مانع سے اوپر نکل جاتے ہیں تو سیدھے ہو جاتے ہیں۔

قوله المختلطة : مثلاً بخار کی مقدار زائد، دھان کی مقدار کم، یا اس کے برعکس، یا دونوں کی مقدار برابر کبھی دھان غالب کبھی بخار غالب۔

قوله

فان غلب البخار على الدخان يتولد الیشم والبلور والزیبق والزریتم والرصاص وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب فاذا الرصاص اريد به الابيض وغيره من الجواهر المشفرة قيل في علم الزیبق والرصاص من هذا القسم نظر لما الرصاص فلانه من الاحياء السبعة التي تتولد من امتزاج الزیبق والكبريت ولانه لاشفیف فيه واما الزیبق فلانه لاشفیف فيه ايضا، ولما تقر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطه اجزاء کبريتية في غاية اللطافة مخاطبة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بخلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هباني مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بخلاف تراب لم يحفظها،

ترجمہ :- پس اگر دھان پر بخار غالب ہو گیا تو سبز پتھر، شیشہ، سیما، ہر تال اور رانگا

پیدا ہوتے ہیں۔ اور رصاص یا سفید ہوتا ہے تو وہ قلعی ہے یا سیاہ ہوتا ہے تو وہ سیاہ رانگ ہے۔ اور جب رصاص مطلقاً بولا جاتا ہے تو سفید ہی رانگ مراد ہوتا ہے۔ اور مذکورہ اشیاء کے علاوہ صاف ستھرے جواہر پیدا ہوتے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ذیق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کئے جانے میں اعتراض ہے۔ بہر حال رصاص تو اس وجہ سے کہ اجساد سبب جو ذیق اور کبریت کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں تو رصاص میں صفائی اور ستھرائی نہیں ہے۔ اور بہر حال ذیق تو اس لئے کہ اس میں بھی صفائی و ستھرائی نہیں ہوتی۔ اور ان کے یہاں یہ طے ہو چکا ہے کہ یہ اس جسم سے پیدا ہوتے ہیں جو مائی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کبریت کے اجزاء نہایت لطیف انداز میں پوری شدت سے شامل ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ اس جسم مائی کی کوئی سطح نہیں ہوتی۔ لیکن وہ اجزاء گبریتیہ کے خلاف پورے طور پر ڈھکی ہوتی ہے۔ جس طرح وہ پانی کے قطرے جو نہایت باریک ترین مٹی میں چھڑک دئے جائیں۔ تو اجزاء رارصہ اس قطرے کو پورے طور پر ڈھک لیتے ہیں اس طور پر کہ پانی کا ہر قطرہ باریک مٹی کی مٹی کے پردے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے تو لامن الجواہر مادہ ایک یعنی بخارات اور دخان ہے۔ مگر وزن، مقدار اور کیفیت

## تشریح

اختلاط کے بدلنے نیز موسم کے بدلنے اور مختلف موسموں میں بخارات کے اثرات کے بدلنے اسی طرح موسم کے تبدیل ہونے سے دخان کے اثرات تبدیل ہونے سے خالق کائنات نے کیا عجیب عجیب چیزیں پیدا فرمادی ہیں۔ یہ مواد اور ان کا اختلاط اور اوزان و کوائف کا فرق، موسموں کا فرق سب ہی مسبب الاسباب کی کمال صنائی پر دلالت کرتے ہیں۔

تو لا الموشوشہ: تو جس طرح پانی کے قطرات چھڑک دینے سے یا ایک مٹی کی ادھر کی سطح جسم کر ایک سطح بن جاتی ہے۔

تو لا یحفظھا: خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے پارہ کو قسم اول میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ قسم اول میں وہی چیز شمار کی جاسکتی ہے جو صاف ستھری ہو۔ گدلی نہ ہو۔ اور جن میں ایک جانب سے دوسری جانب میں باسا آدھ دیکھا جاسکتا ہو، مگر مصنف نے پارہ کو بھی اسی میں شامل کیا ہے اس لئے دونوں اعتبار سے یہاں اعتراض پڑتا ہے۔ کیونکہ پارہ صاف شفاف نہیں ہوتا۔ جب کہ عکس کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ پانی اور گندھک کے باریک اجزاء سے عکس بنتا ہے۔ جب پانی اور گندھک کے اجزاء کا اختلاط پورے طور پر اس طرح ہو جائے کہ پانی کی سطح گندھک کے لطیف اجزاء سے ڈھک جائے۔ جس طرح مٹی کے باریک باریک اجزاء خوب باریک ہیں کران پر پانی کے قطرے پکائے جائیں تو پانی کے قطرات میں مٹی کے باریک اجزاء چوست ہو جاتے ہیں۔ لہذا جب عکس کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ کے اجزاء اولیہ بخار اور دھان مخلوط ہیں، امر اول کے گندھک ہیں تو اس کو پہلی قسم میں شمار کرنا جس کے اجزاء اولیہ بخار غائب اور دخان مخلوط ہیں، امر اول کے

غلاب بات ہے۔

اخر اس کی دوسری تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب رصاص، پارہ کے اجزاء صاف ستھرے نہیں ہوتے تو ان کے اجزاء بجا رغلاب اور دغمان مخلوط نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب بخارات غالب ہوں، اور دغمان مخلوط ہوں تو اس ترکیب سے جو اشیاء بنیں گی وہ نہایت صاف ستھری ہوگی۔ جبکہ رصاص سیاہ خاک ہوتا ہے۔ مصنف اس کے بعد قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں۔

وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر۔۔  
ثم من اختلاط بعض هذه ای الن یبق مع بعض ای الکبريت تولدت  
الاجسام الارضیة ای الاجسام السبعة المتطرفة وهي القابلة لضرب  
المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تنقرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتبسط  
مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخامر صینی والاسف والقلع

ترجمہ

اور اگر دغمان غالب ہوا تو نمک، گندھک، گوگرد، پتھری، نوشادر وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان میں بعض کے اختلاط سے بعض کے ساتھ یعنی زینق کے بعض کے ساتھ یعنی کبریت کے ساتھ، تو اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اجسام سبب یعنی اجسام ریشم، جلو، زینق، ندرت وغیرہ ایسے اجسام جو مضبوط ہوتے ہیں، متطرفہ ہیں، وہ قبول کرنے والے ہوتے ہیں مطرقتہ کو اس طور پر کہ نہ تو وہ ٹوٹ سکیں نہ تو وہ متفرق ہو سکیں بلکہ وہ نرم ہو سکتے ہیں، اور زمین کی گہرائی میں دھنس سکتے ہیں، تو پھیل سکتے ہیں ٹکڑ ٹکڑ نہیں سکتے۔ جیسے سونا، چاندی، انحاس، رانگا، لوہا، خامر صینی (توتیا) اور اسرب (سیاہ) اور قلعی۔

تشریح

قولہ فان غلب : زمین کے اندر کے بخارات اور دغمان میں سے اگر دغمان غالب ہو جائے تو نمک وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔  
قولہ ثم من : پہلے تو مصنف نے اصولی طور پر دو قسم بیان کیا۔ اول میں صاف شفاف اجسام کو اور ثانی میں کثیف اجسام کا پیدا ہونا بیان کیا گیا۔ پھر یہاں سے ایک مخلوط پیداوار کو بیان فرمایا۔  
قولہ الاجسام الارضیة : جن کو فلاسفہ کی اصطلاح میں اجسام سبب کہتے ہیں۔ وہ ہتھوڑے کی ضرب کو برداشت کر لیتے ہیں۔

اس بحث کی مزید تفصیل یہ ہے کہ پارہ اور گندھک اگر شفاف ہوں اور پورے طور پر وہ یک جاتی تو گندھک اگر سرخ ہو، اور عرق نہ ہو تو اس سے سونا پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ سفید ہو تو اس سے چاندی

پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک صاف شفاف ہوں اور گندھک میں رنگنے کی قوت ہو مگر خفیہ ہو تو خفیہ پہلے ایسی برودت اس کو پہونچ جائے جس کی وجہ سے سرد ہو کر جم جائے تو اس پھٹکری پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ شفاف ہو مگر گندھک عمدہ قسم کی نہ ہو بلکہ دی ہو، تو اگر گندھک میں جلانے کی قوت ہو تو تانبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پارہ اگر عمدہ نہ ہو تو رصاص پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک دونوں خراب ہوں اور گندھک خفیف ہو تو نوبہ پیدا ہوتا۔ اور اگر دونوں ردی ہوں اور اوران کے بعض کی ترکیب ضعیف ہو تو اس ترکیب سے سیسہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ سبھی تحقیقات صرف ظنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ مرکبات زمین کے اندر مختلف وزن اور مقدار سے خاص وقت اور کیفیت سے ملکر پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کو یقین سے معلوم کرنا چاہتے ہیں تو تجربہ کرنا پڑے گا اور یہ عام لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ اس کے بیان میں کافی طویل ہو گیا مگر پھر بھی اتنی مختصر ہے کہ کسی ایک مرکب کی بھی ادنیٰ وضاحت نہیں ہو سکی اور صرف اجمالی علم حاصل ہو سکا ہے۔

## فصل في النبات

وله قوة اى صورة نوعية عدايمية الشعور عند الاكثر تحفظ تركيبه و  
تصدرا عنها حركات النبات في الاقطار السماوية وافعال مختلفة  
بالآلات المختلفة، قيل فان الواحد لا يصدرا عنه افعال مختلفة الا...  
بالآلات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا  
يصدرا عنه الا الواحد على تقدير صحة يستلزم ان لا يصدرا عن  
الواحد افعال مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات  
آلات او غيرها

## فصل

نبات کے بیان میں

اور مرکب تام کے لئے ایک قوت ہوتی ہے، یہی صورت نوعیہ جو کہ عظیم الشعور ہوتی ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک، اور اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے۔ اور اس سے حرکات صادر ہوتی ہیں، یعنی

نبات کی حرکات اطراف و جوارب میں جن کا نام نمونہ ہے۔ اور افعال مختلف مختلف آلات کے ذریعہ سے اور اعتراف میں کیا گیا ہے کہ واحد سے نہیں صادر ہونے آفاقیل مختلف لیکن مختلف آلات کی وجہ سے۔ مگر اس میں اعتراف میں ہے کیونکہ حکم کا قول "الواحد من حیث ہو واحد" کہ واحد واحد ہونے کی حیثیت سے اس سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد، اور یہ اصول اور قانون درست ہے۔ اس بات کو مستلزم ہے کہ واحد سے صادر نہ ہوا آفاقیل مختلف مگر مختلف جہات سے، خواہ یہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ قولہ بالآلات مختلفہ: آلات فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے۔

**تشریح**

قولہ سواہ: معلوم ہوا کہ واحد سے مختلف جہات اور مختلف واسطوں اور آلات کی مدد سے مختلف افعال صادر ہو سکتے ہیں۔ کوئی استحالة پیش نہیں آتا۔

وتسمى نفسا نباتية وهي كمال اول وهو ما يتم به النوع اما في حد ذاته  
كهيأة فانها كمال للجسم السري لان لا يتم السري في حد ذاته الا بها  
او في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته  
الا به والاول كمال والثاني كمال ثاني، الجسم طبعي ليس الهاد به ههنا  
ما يقابل الجسم التعليمي بل ما يقابل الجسم الصناعي واحتزن به عن  
مثل الهيأة السريية، ومنهم من رفع الطبعي على انه صفة لكمال احتزان  
عن الكمال الصناعي فالكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع  
الانسان كما في السري وقد تكون طبعيا الامداخل لصنعه فيه، آلت  
يجوز جرحه على انه صفة جسم اي جسم مشتمل على الآلة ورافعا  
على انه صفة كمال اي كمال ذوالآلة واحتزن به عن صور البسائط و  
المعدنيات من جهة ما يتولد ويزيد ويفتدى فقط واحتزن به عن  
النفس الحيوانية والانسانية

**ترجمہ**

اور اس کا نام نفس نباتیہ اولہ کمال اول ہے۔ یہ وہ کمال ہے کہ جس سے  
نوع تام ہوتی ہے یا تو فی حد ذاتہ، جیسے تخت کی ہیئت، کیونکہ یہ جسم سری  
کا کمال ہے اس لئے کہ تخت فی حد ذاتہ تام نہیں ہوتا لیکن اسی کے ذریعہ سے یا اپنی صفات میں،  
جیسے بیاض کیونکہ وہ جسم ابیض کے لئے کمال ہے۔ جسم اپنی اس صفت میں اس سے کامل ہوتا ہے

اور اول کمال اول ہے اور ثانی کمال ثانی ہے۔ جسم طبی کا جسم طبی مراد وہ یہاں نہیں ہے جو جسم طبیعی کا مقابل ہے بلکہ وہ جسم مراد ہے جو جسم صنائی کے مقابل ہے۔ یہ کہہ کر ہیئت سریر یہ جیسی مثالوں سے مصنف نے استرازا کیا ہے۔ اور حکماء میں سے بعض نے لفظ طبی کو متن میں رفع پڑھا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ لفظ کمال کی صفت ہے۔ تاکہ کمال صنائی سے استرازا حاصل ہو جائے۔ پس کمال اول کبھی صنائی ہوا کرتا ہے جو انسانی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے تخت میں، اور کبھی طبی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کا دخل نہیں ہوتا، آئی اس کو جبر بھی پڑھنا جائز ہے۔ اس بنا پر کہ وہ جسم کی صفت ہے۔ یعنی ایسا جسم کہ جو آگ پر مشتمل ہو، اور اس کو رفع بھی پڑھنا جائز ہے اس بنا پر کہ آئی کمال کی صفت ہو، یعنی کمال ذوالکمال اور اس سے بساط کی صورتوں سے استرازا ہے اور معدنیات کی صورتوں سے اس جہت سے کہ پیدا ہوتا ہے، اور زیادہ ہوتا ہے، اور غذا حاصل کرتا ہے۔ یہ کہہ کر نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ سے استرازا کیا ہے۔

## تشریح

قولہ نفس نباتیہ: نیز ہمیں سے ایک کام کی بات معلوم ہو گئی کہ لفظ نفس کا اطلاق جس طرح مجرد عن المادہ پر ہوتا ہے اسی طرح مادی اشیاء پر بھی ہوتا ہے، نفس حیوانی میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ مادہ اور غیر مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ کو نفس ارضیہ کہتے ہیں۔

قولہ کمال اول: مراد اس سے یہ ہے کہ جس کے ذریعہ نوع تام ہوتی ہے۔

قولہ صوما یتیم بہ: یعنی نوع اپنے تمام اور تحصیل میں اس کی محتاج ہو خواہ وہ جوہر ہو، جیسے

نفس ناطقہ، یا عرض ہو جیسے سریر کے لئے ہیئت ہوتی ہے۔

قولہ کہیۃ السیر: اس میں اختلاف ہے کہ ہیئت سریر سے خارج ہوتی ہے یا داخل سریر

ہوتی ہے۔ مشائیہ ہیئت کو ذات سے خارج مانتے ہیں، اور اشراقیہ اس کو ذات میں داخل مانتے ہیں

قولہ والثانی کمال ثانی: خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ امور ہوتے ہیں جن سے نوع کامل

ہوتی ہے۔ پھر کمال نوع کے بعد وہ اوصاف ہوتے ہیں جن سے ہیئت کامل ہوتی ہے۔

قولہ الجسم الصناعی: جسم صنائی وہ جسم ہے جو صانع کی صفت کے اثر سے وجود میں آئے

جیسے سریر کاریگری کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔

قولہ احتراز بہ: یعنی جسم طبی سے ہیئت سریر خارج ہو جائے کیونکہ ہیئت سریر جسم صنائی

کا کمال ہے۔ یعنی سریر کے جسم طبی کا کمال نہیں ہے۔

حکال اول: ذات جو کہ صفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جن چیزوں سے ذات کی

تکمیل ہوگی تو اس کو کمال اول کہا جاتا ہے اور جن چیزوں سے صفات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کو

کمال ثانی کہا جاتا ہے۔  
مصنف نے نفس نباتی کی تعریف کرتے ہوئے جسم طبی کی قید کا اضافہ کیا۔ اس سے مجردات کے کمال خارج ہو گئے۔

قولہ احتوا عن الکمال الصناعی: بعض شارحین نے لفظ طبی کو مرفوع پڑھا ہے۔ اور اس کو لفظ کمال کی صفت بنایا ہے تاکہ کمال صناعی سے احتراز ہو جائے مگر نتیجہ درنوں کا ایک ہوتا ہے کیونکہ کمال صناعی جسم صناعی میں ہوتا ہے۔ اس نے ہیئات سریرہ جسمی چیزوں سے احتراز ہو جائے گا۔  
قولہ کمالی السیرہ: اس نے کہ سریرہ کا کمال اول اس کی بناوٹ اور ہیئات ہے جو انسان کی صفت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قولہ و ما فہ: تاکہ آلات مختلفہ کے توسط سے جسم نباتی سے مختلف افعال صادر ہوں جیسے تغذیہ، تنمیه، دفع کرنا، جسم کو روکنا وغیرہ۔  
علامہ آلہ سے مختلف قوتیں مراد ہیں جن کی مدد سے نوع کے افراد کی ذات کا نظام تمام ہوتا ہے جن جن افراد میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ آلہ کو مجرد پڑھ کر جسم کی صفت بنانا اور اسکو مرفوع پڑھ کر کمال کی صفت بنانا دونوں جائز ہے۔ مگر لفظ کے لحاظ سے مجرد ہی ہونا زیادہ مناسب ہے اس نے کہ مجرد ہونے کی صورت میں موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ نہیں ہو گا۔ اور معنی کے لحاظ سے رنج اس سے بہتر ہے کہ جسم ان قوتوں کے لئے قابل ہوتا ہے۔ اور صورت نوعیہ ان کی فاعل ہے اور آلہ کی نسبت فاعل کی طرف زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ آلہ کی نسبت قابل یعنی جسم کی طرف کی جائے کیونکہ آلہ فاعل کے کام آتا ہے اور تعریف کے مقام پر لفظ کے بجائے معنی کی صحت کا لحاظ کرنا مقدم ہے۔

قولہ احتوا بہ عن صوم: کیونکہ بسائط سے بعض ایسے کام صادر ہوتے ہیں جن کا قابل خود عنصر ہی ہوتا ہے دوسرا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور بعض افعال ایسے بھی صادر ہوتے ہیں جو دوسرے میں تاثیر کا کام دیتے ہیں یعنی ان کا اثر دوسرے میں ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افعال میں واسطہ کی یقیناً ضرورت پڑتی ہے۔ مگر وہاں واسطہ خود بسائط عنصریہ کی اپنی کیفیت بن جاتی ہے آلات کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلات سے قوی مختلفہ مراد ہیں جن سے نوع کی ذات مکمل ہوتی ہے اور ان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے  
قولہ لاحتوا بہ عن النفس: کیونکہ یہ دونوں نفس ان کے ساتھ اس حیثیت سے لائق نہیں ہوتے یعنی وہ کمال ذو آلہ صرف تولد، از یاد، اور اعتدال کے لحاظ سے۔

اور فقط کی قید اس لئے لگائی کہ نفس حیوانی سے تولد، تنمیه، اور تغذیہ کے علاوہ حس اور حرکت اور ادب بھی صادر ہوتی ہے۔ لہذا نفس حیوانی حس و حرکت بالارادہ کے لحاظ سے بھی ذو آلہ ہے۔ اور



نفس انسانہ میں جہاں تغذیہ، تنمیه، تولید اور حس و حرکت بالارادی صادر ہوتے ہیں وہیں ادراک معقولات بھی اس نفس ناطقہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ ہر اعتبار سے ذوالآلہ ہوتا ہے مگر فقط کی قید کی ضرورت تھی تاکہ نفس ناطقہ اور نفس حیوانی خارج ہو جائیں۔ صرف حکماء محققین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کا قول یہ ہے کہ جب مرکب تام پر صورت حیوانیہ فاعلین ہوتی ہے تو اس کی صورت بنائے بیکار ہو جاتی ہے۔ اور تولید، تنمیه، تغذیہ، جس و حرکت ارادی سب کے سب نفس حیوانی سے صادر ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح جب مرکب تام پر نفس ناطقہ کا فیضان ہو جاتا ہے تو نفس حیوانیہ و بنائے دونوں معطل ہو جاتے ہیں۔ اور صرف نفس سارے افعال انجام دیتی ہے۔ اور معقولات کا۔۔۔ ادراک بھی کرتی ہے۔ اس لئے فقط کی قید کی ضرورت تھی۔

دیگر فلاسفہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب نفس حیوانی کا فیضان ہوتا ہے تو نفس بنائے بیکار نہیں ہوتی ہے بلکہ حیوان میں نفس بنائے سے تولید، تغذیہ، نمو کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور حس و حرکت نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب نفس ناطقہ کا فیضان ہوتا ہے تب بھی نفس حیوانی و بنائی دونوں اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہیں۔ اور نفس ناطقہ ادراک معقولات کا فعل انجام دیتی ہے۔ لہذا سارے نفوس اپنا اپنا کام انجام دیتے رہتے ہیں۔

فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهي القوة التي تحيل جسمها آخرا الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكلة به بدل ما يتحلل عنه بالحراصة الغريزية او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منية لكنهم راعوا مشاكلة الغاية

## ترجمہ

بس نفس بنائے کے لئے ایک قوت غاذیہ ہے شخصی بقا کے لئے۔ اور وہ ایسی قوت ہے جو دوسرے جسم کو اپنی شکل و صورت میں تبدیل کر لیتی ہے، جسم کی وہ شکل و صورت جو اس جسم میں موجود ہے۔ پس یہ غذا شکل بن کر اس سے مل جاتی ہے یہ اس جسم سے جو اس کے ہم شکل ہوتا ہے اس کے ساتھ، اس شکل کے بدلے جو جسم کے اندر سے حرارت کی وجہ سے تحلیل ہوتی یعنی حرارت غریزیہ یا دوسری قوت کی وجہ سے۔ اور اس نفس بنائی کے لئے ایک قوت نامیہ بھی ہوتی ہے شخصی کمال کے لئے۔ اور قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کہا جاتا، تنمیه یعنی بڑھانے والی، لیکن کہتے وقت انہوں نے غاذیہ کی مشاكلة کا لحاظ فرمایا ہے۔

## تشریح

قولہ جسم آخر: مثلاً خوراک کے راستے سے اندرون جسم پہنچنے والی غذا میں  
دیگرہ کو اپنے ہم شکل بناتی ہیں۔ یعنی غذا حاصل کرنے والے جسم کے ہم شکل بناتی

ہے۔ قولہ متعلق: اس سے جسم میں تغذیہ کے بعد عموماً اور اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

قولہ تحلیل: اصطلاح میں حولہ کی کیفیت کو بدلتے کو کہتے ہیں۔ اور حولی کے جوہر اور اس کی صورت  
نوعیہ کو بدلتے کا نام تکوین اور فساد ہے جس کے لئے کون و فساد ہے۔ حالہ سے مجازاً اس مقام  
پر تکوین اور فساد مراد ہے۔ اس لئے کہ قوت غذائیہ غذا کی صورت تبدیل کر کے جس جسم نے غذا حاصل  
کی ہے صورت نوعیہ پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا درحقیقت یہ کون و فساد ہوا۔

قولہ متعلق: اس قید سے قوت غذائیہ میں سے قوت باضمہ خارج ہو گئی۔ اس وجہ سے کہ قوت  
باضمہ صرف بدن کے مشابہ خوراک بناتی ہے مگر اسحاق کا کام نہیں دیتی۔ لہذا اسحاق صرف قوت  
غذائیہ ہی کا کام ہے۔

قولہ بالحوارۃ الغریزیۃ: حق تعالیٰ کی طرف سے جب نفس فانی ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ایک  
جوہر ہوائی گرم مگر غیر محرق اور غیر مفسد بلکہ مصلح بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زارت کو حرارت غریزیہ کہا  
جاتا ہے۔ غذا سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اسی کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال حرارت کی خصوصیت ہے کہ جس کے ساتھ متعلق ہے تحلیل کر دیتی ہے۔ اگر خوراک کا بدلہ پیدا  
نہ ہو تو بدن تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے غذا نے قوت غذائیہ پیدا فرمایا ہے جو غذا کو حاصل کرنے  
اپنے ہم شکل بناتی رہتی ہے اور جسم کے ساتھ اس کو ملحق کرتی رہتی ہے جس کے بدلے یا تحلیل تیار ہوتا  
رہتا ہے اور جب یہ بدلے یا تحلیل تیار نہ تو بدن کمزور ہو کر موت کا شکار ہو جاتا ہے۔

قولہ کمال الشخص: اس کمال سے کمال ثانی مراد ہے اس وجہ سے کہ اس سے نوع اپنی صفت  
میں یعنی نوعی کمال کو پہنچتا ہے۔

وهی السی تزید فی الجسم الذی هی فیہ ما زیادۃ فی اقطاراً طولاً وعرضاً و  
عمقاً، قیل احترنا بہ عن الزیادۃ الصناعیۃ فانہا لا تكون فی الاقطار الثلاثۃ  
لان الزیادۃ الصناعیۃ فی بعض الاقطار توجب نقصان فی بعض الآخر  
فیہ نظر لان زیادۃ الجسم المختذی فی الافطار بانضمام الغذاء الیہ لا  
بنفسہ، واذا کان کذلک فنقول فی الزیادات الصناعیۃ ایضاً اذا اضاف  
الصانع الی الشمعۃ مقدراً الاخر من الشمع حصلت الزیادۃ الصناعیۃ  
فی الاقطار

## ترجمہ

اور قوت نامیہ وہ قوت ہے کہ یہ جسم میں موجود ہوتی ہے اس میں اضافہ پیدا کرتی ہے۔ اور یہ زیادتی ہر طرح کی ہوتی ہے عین میں، طول میں، عرض میں، اور بعض نے کہا کہ لفظ اقطار کی قید سے مصنف نے زیادتی مناعیہ سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ تینوں جوانب میں زیادتی نہیں پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ زیادتی مناعیہ یعنی جوانب میں نقصان پیدا کرتی ہے بہ نسبت دوسرے بعض جوانب کے۔

اس صاحب قیل کے قول میں نظر ہے کہ جب معتدی میں اضافہ تینوں اطراف میں ہوتا ہے۔ اور غذا کے انضمام سے ہوتا ہے نہ کمزور، اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ زیادات مناعیہ میں بھی جب بنانے والے نے مقصد موم جی میں دوسری موم کا اضافہ کیا تو موم جی میں اضافہ تمام اطراف و جوانب میں ہوگا۔

## تشریح

قولہ قیل: اس کے قائل ملا میرک جنگی ہیں اور عبارت ملا زادہ کی ہے۔  
قولہ توجب: کیونکہ اگر اس نے طول میں اضافہ کیا ہے تو عرض و عین میں اضافہ نہ ہوگا لہذا وہ کم ہو جائیں گے۔ و علی ہذا۔

قولہ و فیہ نظر: اس قول پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ جسم معتدی میں جو اضافہ اور ترقی اطراف و جوانب میں ہوتی ہے وہ درحقیقت حاصل کی ہوئی غذا کے انضمام اور شامل بدن ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا جیسے اطراف میں اس کا پہنچنا خود ہی ضروری ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ جسم معتدی خود اضافہ نہیں کرتا بلکہ غذا کے انضمام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو زیادتی مناعیہ میں بھی یہ پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک موم جی میں مزید موم جی لے کر کوئی کارگر اضافہ کر دیتا ہے۔ جس سے تمام جوانب میں اضافہ ہوتا ہے۔ تو اس زیادتی اور قوت نامیہ میں کیا فرق رہا، فرق یہی ہوگا کہ قوت غذائیہ جسم کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور مناعیہ میں اضافہ قوت خارجیہ کی مدد سے ہوتا ہے۔  
قولہ کذا لکھ: جب کہ جسم معتدی میں زیادتی اطراف و جوانب میں غذا کے انضمام کے سبب سے ہوتی ہے خود جسم میں بغیر زیادتی نہیں ہوتی۔

قولہ فی الاقطار: لہذا قوت نامیہ اور زیادات مناعیہ میں کیا فرق رہ گیا۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ زیادات مناعیہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔ ۱۔ وہ جس میں دوسرے جسم میں ملائے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ۲۔ وہ زیادتی مناعیہ ہے جس میں جسم آخر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو صاحب قیل کا مقصد یہ ہے کہ فی الاقطار کی قید سے دوسری قسم کی زیادتی مناعیہ سے احتراز ہے۔ اور اول قسم کی زیادات مناعیہ سے احتراز لفظ فی سے ہو جائے گا۔ کیونکہ زیادت مناعیہ میں اضافہ جسم کے اوپر پر ہوا کرتا ہے اور جسم کے اجزاء میں اضافہ نہیں ہوتا۔

الی ان یبلغ کمال النشو یخرج بہ مبدأ السمن والورم اذ لیس غایتہا بلوغ  
الجسم الی کمال نشوہ وقیل ہما خاسرات بقوہ علی تناسب طبعی ای  
نسبتہ تقتضیہا صیغۃ المحل وقد یقال ان السمن والورم خاسرات  
بقولہ فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً ما السمن فلانہ لا یزید فی الطول  
بل فی العرض والعقب والورم فلا متناہ تورم القلب بالاتفاق وتورم  
العظام عند الاکثرین، اقول فیہ بحث لان المفہوم من زیادۃ الجسم  
فی اقطارہ الثلاثہ ان یزید مجموعہ من حیث هو مجموع لان یزید کل  
جزء من اجزائہ وقد صرح بعض المحققین بان السمن یزید فی الطول ایضاً

## ترجمہ

یہاں تک کہ وہ جسم کمال نشوونما کو پہنچ جائے اس سے مبداء سمن (موٹاپا)  
اور ورم خارج ہو گئے۔ کیونکہ عرض وغایت جسم کو کمال نشوونما تک پہنچانا  
نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں مصنف کے اس قول سے خارج ہو جاتے ہیں، کہ  
زیادتی طبعی تناسب کے مطابق ہو۔ یعنی جس نسبت کا تقاضا اس جگہ کی طبیعت کرتی ہے۔ اور کہا جاتا  
ہے کہ سمن اور ورم دونوں مصنف کے قول فی اقطارہ طولاً وعرضاً وعمقاً کی قید سے خارج ہیں،  
اس لئے کہ یہ طول میں اضافہ پیدا نہیں کرتے بلکہ عرض وعمق میں زیادتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اور بہر حال  
ورم تو اس لئے کہ قلب کا ورم ڈالا ہونا محال ہے۔ بڑی کا ورم بھی بعض حکماء کے نزدیک محال ہے،  
میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ جس کی زیادتی اطراف نشوونما سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جسم کا مجموعہ  
سمن حیث المجموع زیادہ ہو جائے نہ کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر جزء میں اضافہ ہو جائے بعض محققین نے  
اس کی صراحت بھی کیا ہے کہ سمن طول میں بھی زیادتی پیدا کرتا ہے۔

## تشریح

قولہ الی ان یبلغ کمال النشو : قوت نامیہ کے اضافہ کی یہ غایت ہے۔ یعنی قوت نامیہ اقطار نشوونما  
(طول، عرض، عمق) میں زیادتی پیدا کرتی ہے اور جب نشوونما پورا ہو جاتا ہے تو زیادتی  
کا سلسلہ بند ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ اس قید کی وجہ سے قوت نامیہ کی تعریف سے سمن اور ورم کا مبداء خارج  
ہو جائے گا کیونکہ اصل نشوونما (جسم پر پہنچ کر ختم ہو جایا کرتی ہے اور سمن کمال نشوونما کے بعد شروع ہوا  
کرتا ہے اور ورم کمال نشوونما سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہو جاتا ہے۔  
بعض خرائج نے سمن اور ورم کو طبعی کی قید سے خارج مان لیا ہے، کیونکہ سمن اور ورم طبعی تقاضا  
سے نہیں رونما ہوتے۔ اس لئے عرض اور عمق میں تو یہ ہو جاتے ہیں۔ مگر طول میں اضافہ نہیں کر پاتے۔  
قولہ کمال نشوونما : بلکہ بعض نے تو یہ کہا ہے کہ کمال کو پہنچنے کے بعد جسم میں موٹاپا شروع ہوتا

ہے۔ اور درم حد کمال کو پہنچنے سے پہلے اور بعد دونوں میں ہو سکتا ہے۔  
 قولہ قبل ہما: یعنی اضافہ طبی مناسب کے مطابق ہو۔  
 قولہ تقنینہا: یعنی جسم منتزعی کی طبیعت جس کا تقاضا کرتا ہے۔  
 قولہ اتول فیہ: بسن اور درم کو جس دلیل سے خارج کیا گیا ہے اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں۔  
 قولہ من حیث: اس میں نہ طول کی نفی ہے، نہ عرض اور عرض میں اضافہ کی قید ہے، بلکہ مطلقاً اضافہ  
 بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

ولہا قوۃ مولدۃ لاجل بقاء النوع وہی الی تأخذ من الجسم الذی ہی  
 فیہ جزاً وتجعلہ مادۃ ومبدأً لثباتہا وشخص من جنسہ لیشمل البغل  
 واعلم ان ہما ثالث قوی احدهما یجعل الدام المستعد للہنیۃ میتا  
 فی الانثیین وثانیتهما یہیئ کل جزء من المفی الحاصل من الذکر والانثی  
 فی الرحم بعضو مخصوص بان یجعل بعضہ مستعداً للعظمیۃ وبعضہ  
 مستعداً للعصبیۃ الی غیر ذلک والمولدۃ مجموعہ ہاتین القوتین  
 فوجدتہا اعتباریۃ، وثالثتہما بصور مواد الاعضاء بصورہا الخاصۃ  
 بہا وتسمی مصورۃ، وذهب المحقق الطوسی الی ان صدورہا التصویر عن  
 قوۃ علیمیۃ الشعور محتتم وكان المصنف ایضاً ذهب الی ذلک فلذا لم  
 ینکر المصورۃ ہما

## ترجمہ

اس طرح نفس نباتی کے لئے ایک قوت مولدہ بھی ہے بقاء نوع کے لئے اور  
 یہ وہ قوت ہے کہ نفس نباتی جس جسم میں موجود ہے اس سے ایک جز کو اخذ کرتا  
 ہے۔ اور اسے مادہ اور مبدأ بنادیتی ہے اس کے مثل کے لئے یا اپنے جنس کے فرد کے لئے یہ تعریف  
 غیر کو بھی شامل ہے۔ اور جان لو کہ حیوان میں تین قوتیں ہیں۔ ایک وہ قوت جو اس خون کو جو مادہ منویہ بننے  
 کی استعداد رکھتا ہے۔ اس خون کو حقیقت میں منی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اور دوسری وہ قوت ہے، جو  
 مہیا کرتی ہے منی کے ہر اس جز کو نہ مادہ سے رحم میں خاص عضو کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اس طور  
 پر کہ اس کے بعض حصہ کو بڑی بننے کے لئے مستعد کرتی ہے۔ اور بعض کو پٹھ بننے کے لئے تیار کرتی ہے  
 وغیرہ ذلک، اور مولدہ ان دونوں قوت کا مجموعہ ہے پس اس قوت کا واحد ہونا محض اعتباری ہے۔  
 اور تیسری قوت جو اعضا کے مادوں کو خاص صورتوں میں اس سے ذریعہ مہوڑ کرتی ہے۔ اس کا نام قوت

مصورہ ہے۔ اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورت کا صدور ایسی قوت سے جو عدیم الشور ہو مجال ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مصنف بھی اس طرف گئے ہیں۔ اس لئے اس جگہ انہوں نے قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔

## تشریح

قوله مبدأ المثلثہ: جیسے زید کے اندر سے ایک جزر مادہ منویہ کو لے کر اس سے عمر کی پیدائش ہو۔

قوله اد شخص من جنسہ: ایک اعتراض ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ گھوڑے کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس جزر کے خلاف نوع کس طرح پیدا ہو گئی۔

قوله المولودۃ: یعنی بڑی، عصبات، قلب دماغ اور دیگر اعضاء رئیسہ اور اعضاء زائدہ کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اس سے قبل بتایا جا چکا ہے کہ نفس بناتی میں چار قوتیں کار فرما ہوتی ہیں، قوت غاذیہ، قوت نامیہ، قوت مولودہ، قوت مصورہ، مگر ماٹن نے ان میں سے صرف پہلی تین کو اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ چوتھی قوت مصورہ کو ترک کر دیا ہے۔ اور غائب ہو ہوا ہے۔ ایک احتمال یہ تھا کہ ماٹن کے نزدیک قوت مولودہ و مصورہ ایک ہی قوت کے دو نام ہیں۔ یا یہ کہ مولودہ مصورہ کی جزر ہے۔ کیونکہ مصنف نے مولودہ کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولودہ میں صرف قوت محصلہ اور مفصلہ دو ہی ہوتی ہیں۔

شارح نے اس کی تاویل کی ہے کہ نفس بناتیہ میں قوت نامیہ اور قوت غاذیہ کے علاوہ تین دوسری قوتیں اور بھی ہیں۔ پہلی وہ قوت ہے کہ جو غذا کے معضم کے بعد جو فضلہ رہ جاتا ہے اور جس سے مادہ منویہ بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو شخصیتیں میں پہونچا کر منی بناتی ہے۔

دوسری وہ قوت ہے جس کا کام مرد و عورت سے حاصل شدہ منی رحم میں خاص اعضاء کی استعداد پیدا کرتی ہے۔ انہیں دونوں قوت کے مجموعہ کو قوت مولودہ کہا جاتا ہے۔ تو مولودہ درحقیقت دو قوتوں کا نام ہے۔ ان کو ایک قوت سے تعبیر کرنا صرف اعتباری ہے۔ یعنی وحدت اعتباری ہے۔

تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء کے مادوں میں ان کی مناسبت سے اعضاء کی خاص صورت پیدا کرتی ہے۔ اس کو قوت مصورہ کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ محقق نصیر الدین طوسی کی تحقیق یہ ہے کہ عدیم الشور قوت سے صورت کا صدور محال ہے مصنف نے انہیں کا اتباع کیا ہے اور تیسری قوت مصورہ کو ذکر نہیں کیا۔ نہ اس کو مستقلاً ہی بیان کرتے اور نہ ہی قوت مولودہ کے ضمن میں ہی اس کا ذکر کیا۔

قوله معتم: لیکن صرف ذکر نہ کرنے سے مصنف کے مذہب کی نفی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے شارح

نے فقط "کان" سے بصورت شک ان کا مذہب بیان کیا ہے۔  
 قول المصور: تصویر بنانا بطن مادر میں مرث عظیم وغیرہ کا آگے جو بے شور کے ذریعہ کا الیسا ہے۔

والغاذیة تجذب الغذاء وتمكسه وتهضمه وتدفع ثقله فلها خواص اربع، قوة  
 جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للنقل، لا یبعد ان تتحد الغاذیة و  
 الهاضمة واكثر الاطباء كجالیئوس والی سمن المسیحی وصاحب الکامل  
 وغیره من الاطباء البتأخرین سمیع قوابینہا وغایة ما قیل فی الفرق  
 ان القوة الهاضمة یبتدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل  
 الماسكة فاذا اجنبت جاذبة عضو شیئا من الدم وامسكته ماسكة  
 ذلك العضو فللدم صورة نوعیة فاذا استحال ذلك شیئها بالعضو  
 فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فتكون ذلك كونا  
 للصورة العضویة وفساد للصورة الدمویة وهذا الكون والفساد  
 انما یحصلان بان یحدث هناك من الطبع ما لا یجوز استعداده  
 البادة للصورة الدمویة فی الانقراض ویاخذ استعدادها للصورة  
 العضویة فی الاشتداد ولا یزال الاول ینتقص والثانی یشدد الى ان  
 تنتهی البادة الى حیث یبطل عنها الصورة الاولى وهی الدمویة فیحدث  
 الاخری وهی العضویة

ترجمہ

اور قوت غاذیہ غذا کو جذب کرتی اور اس کو روکتی، ہضم کرتی اور فضلہ کو  
 دفع کرتی ہے۔ لہذا اس قوت غاذیہ کے چار خدام ہوئے، قوت جاذبہ،  
 ماسکہ، ہاضمہ، اور دافعہ جو فضلہ دفع کرتی ہے۔ اور بید نہیں ہے کہ قوت غاذیہ اور ہاضمہ  
 دونوں ایک ہی قوت ہو۔ اور اکثر اطباء مثلاً حکیم جالیئوس، البوسہلی سمنی اور صاحب الکامل وغیرہ  
 البتأخرین نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے۔

اور زیادہ سے زیادہ فرق کے سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوت ہاضمہ کا تعلق اس وقت  
 شروع ہوتا ہے کہ جب جاذبہ کا فعل ختم ہو جاتا ہے اور قوت ماسکہ کے فعل کی ابتدا رجب ہوتی  
 ہے کہ قوت جاذبہ عضو میں خون جیسی کوئی چیز جذب کرتی ہے اور قوت ماسکہ اس عضو کی انکسور کو  
 پکڑتی ہے۔ تو خون کے لئے ایک صورت نوعیہ ہے۔ جب یہ قوت عضو کے مشابہ ہو کر تحلیل و تبدیل ہو

جاتی ہے تو یہ صورت دموہ باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) اس میں پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ (دموہ کا بطلان) صورت عضویہ کے لئے کون اور صورت دموہ کے لئے فساد ہوتا ہے اور یہ کون و فساد اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ ہیٹ میں پکنے سے جس کی بنا پر صورت دموہ کا مادہ میں کمی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور صورت عضویہ کی استعداد بخیر ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اول قوت برابر کم ہوتی اور دوسری قوت مضبوط ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ مادہ ختم ہوتا ہے اس مقام تک کہ جس سے اولی صورت باطل ہو جاتی ہے اور وہ دموہ ہے اس کے بعد دوسری قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ عضویہ ہے

## شرح

قوله دافعت: یعنی سرکاتی ہے تاکہ فضلات باہر نکل جائیں۔

قوله فعل الماسکة: وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت بائیمہ کا فعل اس وقت شروع ہوتا ہے جب غذا اپنے مناسب طبی مقام پر پہنچ کر رہ جائے اور غذا کا استقرار قوت ماسکہ کے فعل سے شروع ہونے کے بعد ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ قوت بائیمہ کا کام قوت ماسکہ کے فعل کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

قوله بطلت: یعنی جب خون عضویہ کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ اور جزیرہ بن گیا تو لا محالہ خون کی صورت ختم ہو جائے گی۔

قوله حدثت: یعنی عضو بدن کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔

قوله فتكون ذلک: یعنی صورت دموہ کا باطل ہونا اور صورت عضویہ کا حاصل ہونا۔  
قوله انما یحصلان: صورت دموہ سے عضو بننے کی جو صورت ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں  
قوله فی الانتقام: گویا صورت دموہ خون پکنے کے بعد صورت عضویہ میں تبدیل ہوتی ہے اور جیسے صورت عضویہ کی استعداد دہشت جاتی ہے اسی قدر صورت دموہ کم ہوتی رہتی ہے۔

فهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى، فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغذائية، واما وعليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبرت قد مثل هذه الحالات واستعدت كل واحدة منها قوة على حدا لصدارت القوى اكثر من البدن كورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها في الصورة النوعية ايضا ولها جاز ان تكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجوز ان



يكون التغيير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي  
مبطللة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطللة  
للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية والنامية تقف من الفعل  
اولا حين كمال النشو

## ترجمہ

لہذا یہاں پر دو حالتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہیں۔ پس حالت  
اربیات بانتمہ کا فعل ہے اور ثانیہ قوت غذائیہ کا فعل ہے۔ اور اس پر یہ  
اعتراف ضروری ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ دونوں حالتوں کا حصول ایک ہی قوت کے  
ذریعہ ہو۔ اس لئے کہ ان جیسے حالات میں تعدد کا اعتبار کر لیا گیا ہے، کیونکہ ان حالات میں سے  
ہر ایک نے علاحدہ قوت کا تقاضہ کیا ہے تو البتہ قوتوں کی تعداد مذکورہ تعداد سے زائد ہو جاتی  
اس لئے کہ غذا کے بہت سے تغیرات مراتب معضم کے لحاظ سے ہیں۔ ان میں سے بعض صرف کیفیت  
کا تغیر ہے اور بعض صورت نوعیہ کا تغیر ہے۔ اور جب جائز ہے کہ یہ تغیرات کثیرہ ایک قوت سے  
انجام پا جائیں۔ اور وہ قوت بانتمہ ہے۔ تو البتہ جائز ہے کہ صورت عضویہ کا تغیر بھی بعینہ اسی قوت  
سے حاصل ہو جائے۔ پس یہی قوت صورت دمیہ کے لئے مبطل اور صورت عضویہ کے لئے محصل  
ہو جائے جس طرح کہ یہ قوت صورت غذائیہ کے لئے مبطل ہے اور صورت دمیہ کے لئے محصل ہے  
اور قوت نامیہ فعل سے سب سے پہلے رکتی ہے جس وقت کمال نشو حاصل ہو جاتا ہے۔

## تشریح

قولہ حالتان : صورت دمیہ میں انتقاص کی حالت اور صورت عضویہ میں  
اشتداد کی حالت کے بارے میں شارح بیان کرتے ہیں۔

قولہ سابقہ : یعنی غذا کے بعد معضم کے نتیجہ میں صورت دمیہ پیدا ہوتی ہے

قولہ اکثر : اور قوتوں کی تعداد کا صغر قوت ہو جائیگا۔

قولہ فی الکلیف : اور یہ معضم پہلا اور تیسرا درجہ ہے۔

قولہ فی الصورة النوعية : معضم کا یہ دوسرا درجہ ہے۔ لیکن جہاں تک چوتھے درجہ میں تغیر کا  
تعلق ہے تو وہ قصد و ارادہ کے دائرے سے بالاتر ہے۔

قولہ للصورة الدموية : ابھی تک کا جواب نہیں آیا۔ مگر یہ میں ایک سوال پیدا ہو گیا کہ البسا

کیوں جائز نہیں کہ قوت غذائیہ اور قوت نامیہ ایک ہی قوت ہوں۔ اور نام ان کے دو ہوں۔

تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایک فنا ہو جاتی ہے اور

دوسری باقی رہتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ باقی چیز فانی چیز کے غیر ہوتی ہے۔ لہذا دونوں میں سے

ایک دوسری کے غیر ہے۔

وتبقى الغاذية تفعل الى ان تعجز فيعرض الموت قيل هذا دليل على التغاير بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المحتل وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المحتل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر،

## ترجمہ

اور قوت غذائیہ باقی رہتی ہے اور اپنا کام کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ عاجز ہو جائے تو پھر موت عار من ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں قوت کے مغایر ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس کا احتمال بھی ہے کہ وہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت و ضعف کے لحاظ سے تبدیل ہوتے رہتے ہوں پس وہی قوت حاصل کرتی ہو غذا، بعض حصہ ایسا کہ جو مقدار محتل کے مساوی ہے اور یہ کام نموی عمر میں ہوتا ہے یعنی تقریباً تین برس تک پھر اس کے بعد تھوڑا بہت ضعف طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس قوت سے وہ مقدار حاصل ہوتی ہے کہ جو محتل کے مساوی ہو اور یہ کام سن وقوف میں ہوتا ہے قریب چالیس برس میں پھر اس وقت میں ضعف بڑھتا جاتا ہے۔ تو یہ قوت تخلیل بشرہ کے مساوی بدل تیار کرنے پر قدرت نہیں رکھتی۔ اور یہ کام سن انحطاط خفی میں ہوتا ہے جو پورے طور پر ظاہر نہیں ہونے پاتا، یعنی تقریباً ساٹھ برس کی عمر میں، اور سن انحطاط ظاہر میں جو کہ ساٹھ برس کے بعد کا زمانہ ہے آخری عمر تک اس کو سن شیخوخت بھی کہتے ہیں۔ اور آخری عمر طبعی بعض خواہشی کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔

## شرح

قولہ دادا دعلیہ: اگر صورت دمیہ کا زائل ہونا اور قوت عضویہ کا حدوث وجود میں آنا دو مستقل ضل ہیں، اور چونکہ کام دو ہیں لہذا ان دونوں کام کے لئے الگ الگ دو قوتوں کی ضرورت ہے۔ تو قوت غذائیہ کے لئے صرف چار قوتیں کافی نہ ہوں گی، بلکہ بہت سی قوتی کی ضرورت ہو جائے گی۔ اور چار پر انحصار باطل ہو جائیگا۔ کیونکہ ہضم کے چار مراتب ہیں جبکہ تغیر ہر مرتبہ میں ہوتا ہے بعض میں صرف کیفیت بدلتی ہے اور دوسری کیفیت وجود میں آتی ہے۔ اور بعض مرتبہ

میں کیفیت اور صورت دونوں تبدیل ہوتی ہیں اور دوسری صورت وجود میں آتی ہے۔ لہذا ہضم کے مراتب میں جو چار ہیں آٹھ فعل صادر ہوئے۔ لہذا ان آٹھوں افعال کے لئے آٹھ ہی قوتوں کی ضرورت لازم آئے گی۔ جب کہ کسی فلسفی نے چار سے زائد قوتیں تسلیم نہیں کیا ہے۔

اور اگر صورت عضویہ کے حدوث کو چھوڑ کر باقی تمام افعال کو صرف قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے کہ باقی تمام افعال صرف قوت ہاضمہ ہی انجام دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہو گا کہ صورت عضویہ کا حدوث بھی کیوں نہ قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کے لئے دوسری قوت کی ضرورت پیش کیوں آئے۔

ہضم کے مراتب اربعہ اس طرح ہیں۔ جب معدے کی قوت جاذبہ غذا کو معدے پر پہنچا دیتی ہے تو پہلا ہضم یہ ہوتا ہے کہ غذا کے جن اجزاء میں خون بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ الگ ہو کر جگر میں پہنچ جاتے ہیں جس کو کیٹوکس کہا جاتا ہے۔ اور فضلات آنتوں میں چلے جاتے ہیں پھر جگر میں اس کیٹوکس کا دوبارہ ہضم شروع ہوتا ہے۔ تو یہاں چار غلطیاں تیار ہوتی ہیں۔ خون، سودا، صفراء، بلغم، اور اعضاء کے جن اجزاء کی ضرورت ہوتی ہے اسے کیٹوکس کہا جاتا ہے۔ قوت جاذبہ کیوس کو رگوں میں منتقل کرتی ہے اور رگوں میں ان کا میسر ہضم ہوتا ہے جس سے اس کیوس میں عضو بننے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اعضاء جسمانی کی قوت جاذبہ اس کو جذب کر کے اعضاء میں پہنچا دیتی ہے۔ اور وہاں پر چوتھا ہضم ہوتا ہے جس کی وجہ سے خون میں اعضاء کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان ہر چار مراتب میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن میں سے ہضم اول اور ثالث یعنی جو تغیر معدہ اور رگوں میں ہوتا ہے اس میں کیفیت تبدیل ہوتی ہے۔ اور ثانی اور رابع ہضم کے مراتب میں یعنی جگر اور اعضاء میں جو تغیر ہوتا ہے۔ اس سے صورت نوعیہ کا تغیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دو کیفیت زائل اور دو کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ چار افعال ہوئے۔ اسی طرح دو صورت زائل اور دو صورت نوعیہ پیدا ہوتی ہیں۔ تو چار فعل ہوئے۔ اسلئے ہضم کے مراتب تو چار ہی ہوئے۔ اور افعال کی تعداد آٹھ ہوئی۔

قولہ محتمل ان یکون : یعنی ایک احتمال یہ ہے کہ بدن میں نامیہ اور غازیہ ایک ہی قوت ہو اور دونوں کا کام کرتی ہو۔ حرارت غریبہ کی وجہ سے جو حصہ تحلیل ہو جاتا ہو یہ قوت غذائیہ کے ذریعہ اس کی جگہ پوری کر دیتا ہو لہذا بدل مای تحلیل کا تیار کرنا اور غذا کا حاصل کرنا صرف ایک ہی قوت انجام دیتی ہو۔

قولہ فتمصل منه : اور اعضاء بدن کا رک جاتا ہے۔

قولہ وذلك : یعنی ضعف میں اضافہ اور ایسا وی علی قدر مای تحلیل کے تیار کرنے پر قادر نہ ہونا۔

## فصل فی الحيوان

وختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبعي ألى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة اقول ههنا بحث لانه ان اراد الا الى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الا الى من جهة ما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية، ويتحرك بالارادة فقط، اللهم الا ان يقال انما ذهب الى ما راعيه بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس نباتية للتغذية والتنمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس والحركة الارادية ولا يدور مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست اليتيم من جهة فلمها باعتبار ما يخصها من الآثار

## فصل

### حيوان کے بیان میں

اور حیوان نفس انسانی کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ کمال اول ہے جسم طبعی کا جو جزئیات جسمانیہ کے ادراک کرنے کی جہت سے آتی ہے۔ اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں بحث ہے اگر مصنف نے طبعی کو آتی ان دو امور کی بنا پر کہا ہے (یعنی ادراک جزئیات اور حرکت بالارادہ) فقط جیسا کہ نبات کے بیان میں گذر چکا ہے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ یہ تو افعال نباتیہ کی جہت سے بھی آتی ہے۔ اور اگر مصنف نے مطلقاً یہ دونوں نبات مراد لی ہے۔ تو تعریف نفس ناطقہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے

اس جہت مایفعل الافعال (اس حیثیت سے کہ وہ افعال بناتیہ انجام دیتی ہے) اور جزئیات جمانیہ کا ادراک کرتی ہے اور بالارادہ حرکت کرتی ہے فقط مگر یہ کہ کہا جائے کہ مصنف اس طرف کئے ہیں کہ جس کا بعض حکم لے گمان کیا ہے کہ حیوان کا بدن معدنی صورت کو شامل ہے ترکیب کی حفاظت کے لئے اور نفس نباتی کو بھی تغذیہ، تنمیه، ما اور تولید کے لئے، اور نفس حیوانیہ پر احساس اور حرکت ارادیہ کے لئے اور اس جیسا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اگر اس سے صورت معدنیہ کے آثار صادر ہوتے ہیں اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے، لیکن وہ اس کا آئی ہونا اس جہت سے نہیں ہے لہذا اس کیلئے اپنے خاص آثار ہیں، یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔

## تشریح

قولہ فصل فی الحیوان ذیہ فصل حیوان کے احوال کے بارے میں ہے۔ مگر چونکہ احوال کے معلوم ہونے سے پہلے اس شی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے پہلے حیوان کی تعریف کی ہے۔ تقسم کے ضمن میں ایک تعریف گزری چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کا خاص اور حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہوا کرتا ہے۔ اور ایک تعریف مصنف یہاں بیان کرتے ہیں کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ خاص ہے۔

قولہ آلی ذوالہ ہونا یعنی ایسی قوت کا ہونا جو جزئیات کی مدد سے ہو اور اسکو قوت محرکہ بھی کہتے ہیں۔ قولہ من جہتہ ہذین ذیہ جزئیات کا ادراک کرنا اور حرکت بالارادہ دینا۔ قولہ فقط ذالہ دوسرے امور کا اعتبار نہیں کیا کہ جن کا اعتبار نفس نباتیہ اور نفس الانسانیہ میں کر چکے ہیں۔

قولہ لان الیہ ذیہ جس طرح نفس حیوانی ان دونوں جہت سے آئے ہے۔ اسی طرح افعال نباتیہ انجام دینے کی جہت سے بھی اس کو آئے کہتے ہیں۔ قولہ فینتقن ذیہ فقط کی قید کو ہٹا کر مطلقاً کی تعریف کی جائے کہ نفس ناطقہ اور نفس نباتیہ دونوں تعریف میں داخل ہو جائیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں شارح کو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فقط کی قید ذکر نہ فرمائی تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ باعتبار معنی کے فقط کی قید کا اعتبار کیا ہو گا۔ یا نہیں۔ اگر اس کا اعتبار کیا ہے تو چونکہ اس قوت سے نفس نباتیہ اور نفس الانسانیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں، لہذا تعریف ان پر صادق نہ آئے گی۔ اور تعریف جامع نہ ہو گی۔ اور دوسری صورت میں چونکہ نفس الانسانیہ سے بھی نفس حیوانیہ کے افعال صادر ہوتے ہیں اس لئے تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔

جواب یہ ہے کہ نفس حیوانی کی تعریف میں فقط کی قید کا اگرچہ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر فقط کی قید کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔ اور اس سے جو محض مفہوم ہوتا ہے تو نفس انسانیہ ناطقہ کے اعتبار سے محض انسانی ہے۔ نفس نباتیہ کے اعتبار سے محض نہیں ہے۔ اور فقط کی قید سے کلیات، جزئیات کے ادراک کی نفی مقصود ہے۔ تغذیہ، تمیہ، تولید کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے تعریف نفس حیوانیہ پر تو صادق آجائے گی مگر نفس ناطقہ انسانیہ پر صادق نہ آئے گی۔

قولہ المناسب: یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ماتن نے نفس حیوانیہ کی تعریف میں دو قیدوں کا اضافہ کیا ہے اول قید نباتیہ۔۔۔ دوسری فقط ہے۔ اس سے احوال نباتیہ کی قید کی وجہ سے نفس حیوانیہ کی تعریف جامع ہو جائے گی۔ اور فقط کی قید سے نفس انسانیہ خارج ہو جائے گی۔

قولہ مانعہ: بعض حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ نفس نباتیہ نفس حیوانیہ نفس ناطقہ ہر ایک کا کام الگ الگ ہے۔ یعنی تغذیہ، تمیہ اور تولید یہ نفس نباتیہ کا فعل ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک کرنا اور حرکت ارادی نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں، اور کلیات و جزئیات مجرودہ کا ادراک نفس ناطقہ کا کام ہے۔ چونکہ نباتیات میں صرف نفس نباتیہ پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے صرف تغذیہ، تمیہ، اور تولید صادر ہوتے ہیں۔ اور حیوان میں چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل نفس نباتیہ سے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک اور حرکت ارادی نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور انسان چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ اور نفس ناطقہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان تینوں نفوس سے تینوں طرح کے احوال صادر ہوتے ہیں۔

مگر تحقیق حکماء کی مائے یہ ہے کہ مرکب تام پر جب نفس حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو نفس نباتیہ باقی نہیں رہتا۔ اور نفس نباتیہ کے احوال بھی نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب نفس انسانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس حیوانیہ باقی نہیں رہتی۔ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں کے احوال تنہا نفس انسانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی نفس حیوانیہ کے فائض ہونے کے وقت نفس نباتیہ باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے قوی اور آلات نفس لاحقہ میں پیدا کر دیے جاتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب شارح کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مصنف نے بعض حکماء کا قول اختیار کیا ہے کہ نفس حیوانیہ صرف دو قسم کے آلات پر مشتمل ہے، جزئیات مادیہ کا ادراک، حرکت ارادیہ کے آلات مگر احوال نباتیہ کے آلات نفس حیوانیہ میں نہیں ہوتے۔ بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لئے تغذیہ، تمیہ، اور تولید کا فعل انجام پاتے ہیں۔ تو اگر قید فقط کا لحاظ کیا جائے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق آئے گی۔ کیونکہ نفس حیوانیہ میں صرف حسن و حرکت ارادیہ کے آلات ہوتے ہیں۔ اور نفس نباتیہ اور نفس ناطقہ دونوں سے احتراز ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ بواب تحقیق کے خلاف بعض

حکام کے قول کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا۔ اس لئے شارح نے اللہم لیکر مصنف کی طرف اشارہ کیا ہے۔  
 قولہ بعضهم یعنی ان کا قول اختیار کیا ہے اور عقیدت کا قول ترک کر دیا ہے۔  
 نفس حیوانیہ کی تعریف پر جو اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر فقط کی قید کا لحاظ کیا جائے تو نفس حیوانیہ پر  
 تعریف صادق نہیں آئے گی۔ تو تعریف جان نہ رہے گی۔ اور اگر اس کا لحاظ نہ کریں تو نفس حیوانیہ  
 پر تعریف صادق آئے گی۔ مگر یہی تعریف نفس انسانیہ پر بھی صادق آجائے گی۔ اور نفس حیوانیہ کی تعریف  
 دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر وارد نہیں ہوتا۔  
 اعتراض اس طرح وارد کیا جائے کہ چونکہ مصنف نے نفس نباتیہ کی تعریف میں لفظ فقط کی قید  
 لگا دی ہے لہذا یہ تعریف نفس نباتیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ کیونکہ نفس نباتیہ سے تغذیہ، تولید اور  
 تنبیہ کے فعل کے علاوہ صرف ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر فقط کی قید نکال دی جائے  
 تو یہ تعریف نفس نباتیہ کی نفس حیوانیہ پر بھی صادق۔۔ ہو جائے گی لہذا تعریف نفس نباتیہ کی مانع نہ  
 رہے گی۔ اور فقط کی قید لگا دینے سے تعریف صرف نفس نباتیہ پر ہی صادق آئے گی۔ اب اسی کے لحاظ  
 سے ثراح کی بات سمجھیں۔

فلها باعتبار ما يخصها من الآثار قوة مداركة ومحركة اما المدركة اما في  
 الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس والها اذ ان المعلوم  
 لنا من الحواس الظاهرة خمس لان ممكن التحقق في نفس الامور...  
 المتحقق فيها كذلك لحواس ان يتحقق في نفس الامور حاسة اخرى لبعض  
 الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكبر لا يعلم قوة الابصار والعين  
 لا يعلم لذة الجماع،

**ترجمہ** تو اس کے لئے اپنے خاص آثار میں یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے  
 جاتے۔ ایسی قوت ہے جو محرک اور مدرك ہے۔ بہر حال مدرك کہ تو وہ یا تو ظاہر میں  
 ہوگی یا باطن میں۔ بہر حال جو ظاہر میں ہو تو وہ پانچ ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ہم کو معلوم یہ ہے کہ حواس میں  
 سے پانچ ظاہر میں ہیں، یہ نہیں کہ نفس الامر میں ایسا ہے جس کا تحقق ممکن ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ یہ  
 جائز ہے کہ بعض حیوانات میں کوئی دوسرا حاسہ پایا جاتا ہو اگرچہ ہم اسے نہیں جانتے جس طرح مادر  
 زاد اندھا بصارت کی قوت کو نہیں جانتا۔ اور نامرد جماع کی لذت کو نہیں جانتا۔  
**تشریح** قولہ انھی خمس؛ اور چونکہ خیال کیا جا رہا تھا کہ حواس پنجگانہ کا پانچ میں انحصار

نفس الامری ہو گا حالانکہ یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ پانچ میں صحر کرنے کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے شارح نے المراد کہ اس کو بیان کیا ہے۔  
قولہ بعض الحیوانات : اس نے ہم زائد کی نفی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ صحر کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

السمع وهو قوة مودعة في العصبية المفردة وشتا في مقعر الصماخ التي فيها هواء مختزن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكثف بکیفیتة الصوت لتهوجه الحاصل من قوع او قلع عنیفین مع مقاومة المقروء للقفار و المقلوع للقالع الى تلك العصبية وقرعها اذ ساكنة القوة المودعة فيها وكذا ان كان الهواء قریباً منها وليس الهرا اذ یوصل الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحد ابغیثه یتقوج ویتكثف ویوصله اليها بل انما یجاءر ذلك الهواء التکثیف بالصوت یتقوج ویتكثف بالصوت ایضاً وهکذا الى ان یتقوج ویتكثف به الهواء الراكذ فی الصماخ فیدار السامعة حیث یلین

## ترجمہ

اول قوت سمع ہے۔ یہ وہ قوت ہے کہ جو اس عصب میں رکھی ہوتی ہے۔ جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے جس میں ہوا جو کس ہوتی ہے جیسے طبل میں جب ہوا کیفیت موت کے ساتھ تکثیف ہو گا اس فرسش تک پہنچتی ہے اس لئے کہ اس ہوا میں ایک قسم کا تموج ہوتا ہے جو ٹھکنے یا اکھاڑنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قارع کے مزاج ہونے سے مقروء کے ساتھ یا قارح کے مزاج ہونے سے مقروع کے ساتھ زور کی کیفیت اس حصہ مقروء تک پہنچتی ہے اور اس کو ٹھکنے والی ہے تو وہ قوت جو اس سوراخ کے عصب میں ودیعت ہے اس موت کا ادراک کر لیتی ہے ایسے ہی اگر ہوا اس کے قریب ہوتی ہے جو کمال بصوت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی ہوا تموج کرتی اور تکثیف بالصوت ہوتی اس کو وہاں تک پہنچا دیتی ہے۔ بلکہ یہ ہوا مجاور ہے اس ہوا کے جو کیفیت موت کے ساتھ تکثیف ہے۔ اور تموج کرتی ہے۔ اور وہ کیفیت موت کے ساتھ تکثیف ہو جاتی ہے اسی طرح درجہ بدرجہ وہ ہوا بھی تکثیف بکیفیت الصوت ہو کر تموج کرتی ہے جو کان کے سوراخ میں رکی رہتی ہے۔ تو اس وقت قوت سامع اس کا ادراک کر لیتی ہے۔

## تشریح

قولہ دقرعها : یعنی ہوائے تکثیف بکیفیت الصوت اس عصب کو ٹھکنے والی ہے۔ قرقعها میں ہا تمیر کا مرجع عصب ہے اور فیہا اور منہا کی ضمیر بھی اسی طرف لوٹ رہی ہے۔



تولہ اور کتہہ: یہ آذا کا جواب ہے۔ یعنی جب آواز ہوا کے ساتھ ملکر کان کے اندر سوراخ میں داخل ہو کر عصبہ سے ٹکراتی ہے۔

تولہ و کنا ان کان: اس سلسلے میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ ہوا آواز کی حامل ہے اس ہوا کا بغیر کان کے عصبہ سے ٹکرانا نہ جانے کے لئے مشروط نہیں ہے بلکہ اس ہوا کا قریب ہونا کافی ہے۔ تولہ یس المراد: یہ ایک اعتراض مقدور کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہوا جو صورت کی حامل ہو وہی بعینہ کان کے عصبہ تک پہنچتی جب آواز سنی جاتی ہے۔ اسی کا جواب شارح نے دیا ہے۔

تولہ بتکلیف بالصوت: اسی طرح سلسلہ وار ہوا آگے بڑھتی رہتی ہے تا آنکہ سامع تک ایک ہوا دوسری ہوا کو اور وہ اپنی بعد والی کو آواز منتقل کرتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ آواز سامع تک پہنچ جاتی ہے تولہ فید ما کہ السامع: اور جب کان کے اندر رکھی۔ ہوا کیفیت صورت سے متکلیف ہوتی ہے تو قوت سامع اس کا ادراک کر لیتی ہے۔ اس صورت متکلیف کیفیت الہوار کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہی ہوا ہو، اور وہ بعینہ کان کے سوراخ کے اندر عصبہ تک پہنچتی اور اس کا قوت سامع ادراک کرتی ہے۔ جیسے ایک گیند بھینکنے سے بعینہ وہ گیند آگے جا کر گرنا ہے۔ یہ شکل آواز کے قوت سامع تک پہنچنے کی ہوتی نہیں۔ بلکہ ترکیب وہی ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

دالبصر وهو قوۃ فی ملتقى عصبتيں نابتین من مقدم الدماغ  
مجوفتین تتقاربان حتی تتلاقیا وتتقاطعا تقاطعا صلیبیا ویصیر  
تجویفهما واحد ثم تتباعدان الی العینین فذلک التجویف الذی  
هو فی الملتقى اودع فیہ القوة الباصرة ویسمی مجمع النور والمذاهب  
المشہورة للحکماء فی الابصار ثلثہ الاول مذہب الریاضیین وهو  
ان الابصار بخروج الشعاع من العینین علی صیۃ مخروط اسد  
عند مرکز البصر وقاعدتہ عند سطح المبصر،

ترجمہ

اور بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں مجوف انداز میں دو ابھر سے  
ہوئے عصبات ہیں۔ جو دونوں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں حتیٰ کہ  
ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے جیسے X کہ صلیب کے کٹنے  
کا انداز ہے، تجویف دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر دونوں عصبات دور ہو جاتے اور آنکھوں میں

ہو پنا جاتے ہیں پس یہ تجویف جو شقی دماغ میں واقع ہے اس میں قوت باصرہ رکھی ہوئی ہے۔ اس کا نام عصب النور ہے۔

اور عکاس کے مشہور مذاہب ابصار کے بارے میں تین ہیں۔ اول ریاضیین کا مذہب ہے۔ وہ یہ ہے کہ بصارت دونوں آنکھوں سے شعاعوں کے نکلنے سے حاصل ہوتا ہے اور خرد و ج کی ہیئت خرد ملی ہوتی ہے۔ جس کا سر امرکز بصر پر ہے اور اس کا آخری حصہ شے مبصر کی ظاہر سطح پر واقع ہوتی ہے۔

قولہ مقدم الدماغ : دماغ کے تین درجے ہیں، موخر دماغ، اوسط دماغ اور مقدم دماغ۔

**تشریح**

قولہ صلیبیا : یعنی سر پر دائی طرف شروع ہو مقدم دماغ، پھر پیشانی پر ہو پونچے والا عصب کا تقاطع کے بعد بائیں آنکھ کی جانب ہوا جاتا ہے۔ اور وہ عصب جو سرے بائیں جانب سے چل کر مقدم دماغ پر ہو پونا اور دوسرے عصب سے ملا اور ملنے کے بعد ٹکرائے پڑھا ہے اور دائی آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کچھ۔ اور پہلے شکل اس طرح ہے۔

موخر دماغ  
اوسط دماغ  
مقدم دماغ



عصب النور  
عصب البصر

ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخطوط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فيها ينطبق عليها من المبصر اطراف تلك الخطوط ادبراً الى البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لحدودها ولذا لا تخفى على البصر المسامات التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العينين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهة طول وعرضه حركته في غاية السرعة و تخيل بحركته هياة مخروطية،

**ترجمہ**

پھر مکمل نے باہم اختلاف کیا ہے، پس ایک جماعت ریاضیین کی اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہے۔ اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ خطوط شعاعیہ مستقیم سے مرکب ہے ان کے اطراف وہ جو بصر سے ملے ہوئے ہوتے ہیں مرکز میں جمع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ خطوط منتشر ہوتے ہیں الگ الگ ہو کر شے مبصر تک، پس مبصر کا جو

ان اطراف خطوط سے منطبق ہو گیا تو بصران کا ادراک کر لیتی ہے اور وہ حصہ جو ان خطوط کے درمیان میں واقع ہوا بصران کا ادراک کر پاتی ہے۔ اس وجہ سے مسامات بصر پر غنی رہتے ہیں اور مسامات کہ جو نہایت باریک مبصرات کے سطوح پر ہوئے نظر نہیں آتے۔ اور ریاضیہ کی ایک جماعت اس طرف مئی ہے کہ دونوں آنکھ سے صرف خط واحد خارج ہوتا ہے جو مستقیم ہوتا ہے جب یہ خط شے مبصر پر مئی ہوتا ہے تو اس کی سطح پر حرکت کرتا ہے اس کے جانب طول و عرض میں۔ اور حرکت نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی سرب حرکت کی وجہ سے وہ مخروطی ہیئت کی تشکیل ہو رہی ہے۔

الثانی مذهب الطبعیین وھوان الابصار بالانطباع وھو المختار عند ارسطو واتباعہ كالشيخ الرئیس وغيره قالوا ان مفت ابلة المبصر للبصاره فوجب استعداد اذ انقيض به صورته على الجليدية ولا يكتفي للابصار الانطباع في الجليدية والاذى شى واحد شئین لانطباع صورته في جليد يتى العينين بل لابد من تادى الصورة الى ملتقى العصبين المحو فتين ومنه الى الحس المشترك ولم يربدوا بتادى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذى هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفیضان الصورة على الملتقى وفیضانها عليه معد لفیضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وھوان الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذى فى البصر بل بان الهواء المشفف الذى بين الرائی والمرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فى البصر ويصير بذلك آلة للابصار،

ترجمہ

دوسرا مذہب طبعیین کا ہے، وہ یہ کہ دیکھنا انطباع سے ہوتا ہے۔ اور یہ ارسطو کا پسندیدہ قول ہے اور اس کے تبعین کا بھی، جیسے شیخ رئیس وغیرہ۔ انہوں نے کہا ہے کہ شے مبصر کا باصرہ کے مقابل ہونا ایسی استعداد کا موجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ کی اوپر کی گھال پر مبصر صورت فائض ہوتی ہے۔ اور انطباع فی الجلیدیہ کافی نہیں ہے، ورنہ خالی یہ لازم آئے گی کہ یہ شے واحد و دو چیزیں نظر آئیں گی اس لئے کہ اس کی صورت دونوں آنکھ کی مجلس

پر چھتی ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت کو دو عصبہ کے ملتی ٹنگ پہنچنا بھی ضروری ہے جو کہ دونوں جوف ہوتے ہیں اور پھر ملتی سے جس مشترک ٹنگ بھی پہنچنا ضروری ہے۔ اور انہوں نے صورت کا آنکھ کی کھال سے ملتی ٹنگ پہنچنے اور ملتی سے جس مشترک ٹنگ پہنچنے سے عرض کا انتقال مراد نہیں لیا ہے۔ جو کہ صورت ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ارتسام و انطباع جلدیہ میں سبب بنتا ہے صورت کے فیضان کا ملتی پر، صورت کا فیضان ملتی پر ذریعہ بنتا ہے اس کے فیضان کا جس مشترک میں۔ مذاہب مشہورہ میں سے تیسرا مذہب حکماء کا ایک جماعت کہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انطباع کا نام ابصار نہیں ہے۔ نہ ہی خروج شعاع کا نام ہے وہ شعاع جو بصر میں موجود ہوتی ہے، بلکہ صاف شہری ہوا جو رانی اور مرئی کے درمیان ہوتی ہے وہ آنکھ کے اندر موجود شعاع کی کیفیت کے ساتھ تکلیف ہو جاتی ہے اسی وجہ سے وہ ابصار کے لئے آکر بن جاتی ہے۔

## تشریح

قولہ بل لا بد یعنی یہ صورت آنکھ کی رطوبت سے گذر کر مقدم دماغ میں جہاں دونوں عصبات مجوزہ کا انتقام ہوتا ہے، پہنچنا چاہیے۔ اور اس ملتی سے گذر کر جس مشترک میں داخل ہونا چاہیے جس مشترک مقدم دماغ میں ہوتا ہے۔ آگے شارح اسی کو بیان کرتے ہیں کہ یہ صورت مبصر جس مشترک ٹنگ کس طرح پہنچتی ہے آیا خود صورت ہی پہنچ جاتی ہے۔ یا کوئی فیضان اور استعداد مراد ہے۔

قولہ فیضانہا علیہ: یہاں پر دو چیزیں ہیں، ۱۔ صورت آنکھ کی جھلی سے ملتی میں، پھر جس مشترک میں منتقل ہونا، ۲۔ آنکھ کی جھلی میں صورت انطباع ملتی میں صورت کے پہنچنے کے لئے استعداد پیدا کر دیتا ہے۔ اور جس مشترک میں صورت فیضان کے لئے ملتی کی صورت معدن جاتی ہے، اس ثانی صورت میں بعینہ صورت کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ معدن بنتا ہے۔

والشم وهو قوۃ فی زائد تین ثابتین من مقدم الدماغ شبہ قین  
بجلمتی التندی، والجمہور علی ان الهواء المتوسط بین القوۃ الشامة  
وذی الرائحة یتکلیف بالرائحة الاقرب فالاقرب الی ان یصل الی  
ما یجاورہ الشامة فتدس رائحتها، وقال بعضهم سبب التجزی والنفصال  
اجزاء من ذی الرائحة یخالطها الاجزاء الہر رائیة فتصل الی الشامة  
وقد یقال انه بفعل ذی الرائحة فی الشامة من غیر استحالة فی  
الهواء ولا بتجزی والنفصال،

ترجمہ ۱۔ اور قوت شامہ ایسی قوت ہے جو دروازہ بھری ہوئی جیز میں مقدم دماغ

میں پستان کی گھنڈی کی طرح پڑی ہوتی ہے۔ اور چہوراس بات پر مہی کہ وہ ہوا جو قوت شامہ اور ذی الرائحہ کے درمیان پانی جاتی ہے، وہی کیفیت رائحہ کے ساتھ شکیف ہو کر الاقرب والا قریب کے طور پر اس ہوائیک پہونچ جاتی ہے جو قوت شامہ کے مجاور ہوتی ہے۔ پس قوت شامہ اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ان کے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا سبب ذی الرائحہ کے اجزاء کا جدا ہونا اور جزہ جزہ بن جانا کہ جن کے ساتھ ہوا کے اجزاء مخلوط ہو جاتے ہیں اور وہ اجزاء ہوائیہ شامہ تک پہونچ جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ذرا رائحہ کا ادراک ذی رائحہ کے فعل سے ہوتا ہے، جو وہ قوت شامہ میں کرتی ہے، ہوا میں تحلیل ہوئے بغیر اور بخری ہوئے بغیر اور بغیر انفصال رائحہ کے۔

**تشریح** قولہ وقال بعضہم سببہ: اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اطباء کے نزدیک مہک کے ادراک کا سبب درحقیقت مہکدار چیزوں کے اجزاء کا جدا ہو کر ہوا میں شامل ہو جانا ہے۔ پھر اس کے ہوا مخلوط کے قوت شامہ تک پہونچنے سے مہک کا ادراک قوت شامہ کرتی ہے۔

والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان وادماؤها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذی الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى السدائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذی الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم المجاور فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفية

**ترجمہ** اور ذوق وہ قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے جرم میں رکھی ہوتی ہے زبان اس کا ادراک لعابی رطوبت کے ذریعہ کرتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے ساتھ لطیف اجزاء ذی طعم کے اس کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ پھر یہی رطوبت اجزاء لطیفہ کے ساتھ زبان کی نرم و نازک کھال میں ذائقہ تک پہونچتی ہے پس محسوس اس وقت ذی طعم ہوتی ہے۔ اور رطوبت لعابیہ اس کے لئے واسطہ ہوتی ہے۔ آسانی پیدا کرنے کے لئے اس جوہر طعام کے وصول کے لئے جو مذکورہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔ حاسہ ذائقہ تک، یا پھر اس طور پر کہ نفس رطوبت ہی مجاورت بالطعام کی وجہ سے طعم کی کیفیت سے شکیف ہوتی اور

تنہا حاسہ ذائقہ تک گھس جاتی ہے تو اس کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے۔

**تشریح**

تولڈ فال محسوس: غلام یہ ہے کہ حاسہ ذائقہ جو ہر طعام سے کیفیت طعام کا ادراک ان مروطبات عابیہ کے ذریعہ آسانی سے کر لیتا ہے۔ اور یہ مروطبات عابیہ جو ہر طعام کے ساتھ زبان پر پھیلے ہوئے عصبہ اور جلد میں پیوست ہو جاتی ہیں، جس سے ذائقہ ادراک کر لیتا ہے۔

اللمس وهو قوة في العصب المخالط لاكثر البدن وذهب الجهمور الى انها قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسه وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة

**ترجمہ**

اور لمس وہ قوت ہے جو اس پن্থ میں ودیعت ہے جو بدن کے اکثر حصہ پر مخلوط ہوتا ہے اور جمہور حکماء اس طرف گئے ہیں کہ لمس ایک ہی قوت ہے اور محققین کی کثیر جماعت نے کہا ہے جن میں سے شیخ بھی ہیں کہ یہ قوتیں چار ہیں۔ مگر وہ قوت۔ جو حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، خشونت (کمردارین) اور ملاسہ (درا بری) نرمی اور سختی کے درمیان فیصلہ کرتی ہے۔ اور بعض حکماء نے بیماری اور نگہ کے درمیان فیصلہ کرنے والی قوت کا اضافہ کیا ہے۔

**تشریح**

تولڈ وقال كثير: حاصل یہ ہے کہ چاروں قوت میں سے ایک قوت حرارت اور برودت کے درمیان حکم کرتی ہے، دوسری قوت خشکی اور تری کے درمیان حکم کرتی ہے۔ تیسری قوت ناہمواری اور ہمابری کے درمیان حکم ہوتی ہے۔ اور چوتھی قوت نرمی اور سختی کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح چار کام ہیں۔ اور ان کے لئے چار ہی قوتیں بھی ہیں۔

واما التي في الباطن فهي ايضا خمس بالاستقراء، الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصفة، على جميعها من المدركة مع ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم فقط لان الباطني يعين على الادراك، اما الحس المشترك ويسمى باليونانية

بنطاسیا ای لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من  
التجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في  
الحواس الظاهرة، فهو لاء الحواس كالجواسيس لها ولذا اسمى حسا  
مشتركا وهي غير البصر لاننا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما  
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ليس امر تسامها اي الخط المستقيم  
والمستدير في البصر اذ البصر لا يرسم فيه الا المقابل وهو القطرة و  
النقطة فاذا ن امر تسامها انما يكون في قوة اخرى غير البصر ترسم فيها  
صورة القطرة والنقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الامر تسامات  
البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط واحد، واعترض عليه  
بان لا يجوز ان يكون اتصال الامر تسام في الباصرة بان يرسم المقابل  
الثاني قبل ان يزول المرسم الاول لقوة امر تسام الاول وسرعته  
تعقب الثاني فيكونان معنا

## ترجمہ

اور ہر حال وہ قوتیں جو باطن میں ہے وہ بھی پارے ہیں استقرار سے۔ اول حس مشترک  
ہے، دوسرا خیال، تیسرا وہم، چوتھا حافظہ، پانچواں تصرف ہے۔ ان سب کو  
مدد کر کے شمار کرنا باوجودیکہ مدد کر ان میں سے صرف حس مشترک اور وہم ہیں صرف اس لئے کیا جاتی قوتیں  
اور اک میں ان دونوں کی مدد کرتی ہیں۔ ہر حال حس مشترک، اس کا نام یونانی زبان میں فطاس ہے یعنی  
لوح نفس، پس وہ ایسی قوت ہے جو تین تجویفوں میں اول تجویف کے مقدم حصہ میں رکھی جاتی ہے  
جو کہ دماغ میں واقع ہے جتنی صورت حواس ظاہرہ میں چھپ جاتی ہیں، ان تمام کو یہ قبول کرتی ہے  
پس یہ حواس اس قوت کے گویا مانند جاکوس کے ہیں، اسی لئے ان کا نام حس مشترک رکھا گیا ہے  
اور یہ قوت بصر کے علاوہ دوسری قوت ہے کیونکہ ہم بارش کے قطرے کو گرتے ہوئے خط مستقیم  
کی شکل میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور نقطہ کو دائرہ سمجھتے ہیں سرعت کی وجہ سے خط مستدیر کی شکل میں، اور  
حالانکہ ان دونوں کا ارتسام نہیں ہوتا اپنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا، بصر میں، اس لئے کہ بصر میں  
نہیں مرسم ہوتی ہے مگر وہ چیزیں جو اس کے سامنے آجائیں۔ اور اس کے مقابل یا قطرہ آتا ہے یا نقطہ  
ہذا اس وقت ان دونوں کا ارتسام دوسری قوت میں ہوتا ہے۔ جو بصر کے علاوہ ہے جس میں صورت  
قطرہ اور نقطہ کی مرسم نہیں ہوتی۔ اور صرف ٹھوڑی دیر باقی رہتی ہے اس طریق پر ارتسامات بصریہ جو یکے  
بعد دیگر سے مرسم ہو رہے ہیں، متصل ہو جائیں۔ پس اس وجہ سے خط واحد مشاہد ہوتا ہے۔

اور اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ مذکورہ انتقال کا ارتسام باصرہ میں واقع ہو یا اس صورت کہ مقابل ثانی مرتسم ہو جائے۔ قبل اس کے کہ اول مرتسم اس سے زائل ہو، اول ارتسام کے قوی ہونے کی وجہ سے اور ارتسام ثانی کے سرعت کے ساتھ مرتسم ہو جانے کی وجہ سے، پس ہر ایک دونوں میں سے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

## تشریح

قوله البقی فی الباطن: جس طرح جسم کی قوت ظاہرہ متعدد تھیں، اسی طرح جسم کی قوت باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جن کو حواس خمسہ باطنیہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حواس خمسہ باطنیہ یا مدرک ہوں گے، یا مدرک کے لئے معین ہوں گے۔ مدرک یا تو ایسی چیزوں کا ادراک کرے گا جن کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ممکن ہو گا جو قوت مدرک باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے ادراک کرتی ہے اس کو حس مشترک کہتے ہیں، یا حواس خمسہ باطنیہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے مدرک نہ ہوں گے۔ بلکہ معانی کا ادراک کرتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں اور جو حواس مدرک نہیں ہیں بلکہ ادراک کے لئے معین ہیں وہ یا تو تصرف کے ذریعہ معین ہوں گے، تو اس کو قوت تصرف کہتے ہیں، یا حفاظت کے ذریعہ معین ہوں گے یا حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک شدہ صورتوں کی حفاظت کرتے ہیں اس کو خیال کہتے ہیں یا معانی کی حفاظت کرتے ہوں گے حواس قوت کو حافظہ کہتے ہیں۔ تسبیح کے بعد یہ پانچ ہی قسم معلوم ہو سکی ہے۔ اول حس مشترک ہے حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں حس مشترک ان کا ادراک کرتا ہے۔ دوم خیال ہے ظاہری محسوس صورتوں کا خزانہ اور ان کا محافظ ہے۔ سوم تصرف ہے وہم اور حس مشترک کے مددکات کو تفصیل و ترکیب کا کام کرتی ہے۔ یعنی ان دونوں مددکات میں تصرف کرتی ہے۔ چہارم وہم ہے جو جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے۔ یہ جزئیات حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں، پنجم حافظہ ہے۔ جن جزئیات کا وہم ادراک کرتی ہے، حافظہ انہیں جزئیات کا محافظ اور خزانہ ہے۔

قوله اما الحس المشدود: حواس خمسہ باطنیہ کی پہلی قسم حس مشترک ہے۔ اس کو مب سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ سے قریبی تعلق ہے اور صورت محسوسہ اس کی لوح میں مرتسم ہوتی ہیں۔

قوله لوح النفس: کیونکہ محسوسات کی صورت اس میں اگر محفوظ ہو جاتی ہیں جس طرح تختی پر حروف کے نقش چھپ جاتے ہیں۔

قوله نفو قوۃ: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کے سر میں ایک دماغ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے۔ اس دماغ کی بناوٹ جوٹ دائرہ فی فولداریہ، محسوس نہیں ہے بلکہ اندر سے خالی ہے پھر اس دماغ کے تین حصے ہیں، حصہ اول مقدم دماغ، ثانی وسط دماغ اور ثالث موخر دماغ



ہے۔ یہ تینوں حصے پھر دو حصوں میں منقسم ہیں۔ مقدم دماغ میں دو حصوں میں سے پہلے حصہ میں حس مشترک ہے۔ یہ قوت جو اس حصہ ظاہرہ کی تمام قوتوں کو قبول کرتی ہے۔ قول اعتراض علیہ: یہ اعتراض شارح قدیم نے پیش کیا ہے۔ قول معاً: اسی طرح صورت ثالث وغیرہ اگر منقسم ہوتی جاتی رہتی ہیں۔ تو قطرہ نازلہ خط مستقیم اور نقطہ دائرہ خط مستقیم آنکھ میں بن سکتا ہے، ایسا کوئی مستبعد نہیں۔ لہذا فلاسفہ حکما یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے۔

اما الخیال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ عند الجبهوس، وقال المحقق في شرح الاشارات وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو الة للحس المشترك والخیال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخیال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك، فانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهنا عن باننا ما نأثر شاهدنا صورة اخرى تخكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذبول لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدنا قبل ذلك،

## ترجمہ

اور ہر حال خیال تو وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجویف اول کے موخر حصہ میں رکھی ہوئی ہے جبہور کے نزدیک، اور محقق تفسیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا روح جو مقدم دماغ کے باطن میں پھیلی ہوئی ہے وہی خیال حس مشترک کے لئے آکر ہے۔ لیکن جو اس بطن کے مقدم میں ہے وہ حس مشترک سے خاص ہے اور جو اس کے موخر میں ہے وہ خیال سے اخص ہے۔ اور محسوسات کی تمام صورتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور غائب ہونے کے وقت ان کی مثل بن کر پیش کرتا ہے اور وہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہم کسی کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر ایک زمانہ تک اس سے ہم غافل رہے پھر ہم نے اس کو دوسری بار مشاہدہ کیا۔ تو اس پر ہم جیتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا ہے پس یہ صورت ہمارے اندر زمانہ ذبول میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے یہ حکم لگانا کہ یہ وہی ہے جس کا ہم نے پہلے مشاہدہ کیا ہے، محال ہوتا۔



کہ ایسی قوت کے ذریعہ جو جسمانی ہو اور ہم سے غائب ہو اتصال کی وجہ سے اس کا ادراک کرنا اگر ممکن ہو تو یہ بھی ممکن ہوتا کہ ایک شخص دوسرے کے کان سے سنے اور دوسرے کی آنکھ سے دیکھے۔ اور اس کا باطل ہونا کسی پر غرض نہیں ہے۔

**تشریح**

قوله الملازم منہ یعنی یہ حکم لگانا کہ اگر خیال میں صورت محفوظ نہ ہوتی تو حکم لگانا ممکن ہوتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

قوله لا تترسم : اس وجہ سے کہ ان کا ادراک آلات جسمانیہ کے لئے مشروط اور مخصوص ہے اور جو اہر مغائرہ میں آلات جسمانیہ نہیں پائے جاتے اس لئے صورت جزئیہ متصف بالعوارض المادیہ جو اہر مجرودہ میں نہیں پائے جاسکتے۔

قوله اکن الثاني : یعنی صورت عسوسات جزئیہ مادیہ کا ادراک نفس فلکی کے ذریعہ باطل ہے۔  
قوله لا یخفی : کوئی شخص بھی اس پر قادر نہیں کہ دوسرے کے کانوں سے سن سکے یا دوسرے کی نگاہوں سے اس کو کوئی چیز نظر آجائے۔

اقول فیہ بحث لانہ لایلزم من کون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية  
امکان ان تدسرت شیئاً بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتی یلزم  
امکان ان یبصر شخص ویسمع بباصرة الغیر وسامعته بل اللانہم منہ هو  
امکان ان تدسرت شیئاً امرتسم فی جسمانية غائبة عنا بالاتصال  
کالقوی الحالۃ فی الاجرام السماویۃ وھذا غیر ظاہر البطلان :

**ترجمہ**

میں کہوں گا کہ اس اعتراض میں بحث ہے۔ کیونکہ کسی غائب قوت کے قوت جسمانی ہونے سے اس بات کا امکان لازم نہیں آتا کہ اس قوت جسمانی کے ذریعہ شے کا ادراک کریں جو ہم سے غائب ہے اتصال کی وجہ سے تاکہ ممکن ہو ناہ اس کا لازم آئے کہ ایک شخص دیکھے اور سنے دوسرے کی آنکھ اند اس کے کان سے۔ بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا ادراک کریں جو ایسی قوت جسمانی میں ہو کہ وہ قوت ہم سے غائب ہو کسی اتصال کی وجہ سے۔ جیسے وہ قوی جو اجرام سماویہ میں حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے۔

**تشریح**

قوله فیہ بحث : یہ مذکورہ اعتراض کا جواب (ملکہ رد) ہے۔ سابق میں یہ کہا گیا ہے کہ محسوس صورتوں کی حفاظت کرنے والی اگر کوئی خارجی قوت ہو تو اس کی

دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یہ محافظ کوئی جسمانی قوت ہو اور جسم سے خارج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت جسمانیہ خارجہ سے صورتوں کا ادراک بھی ہو پس کسی شخص کا دوسرے کی قوت سے دیکھنا یا سننا لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قوت جسمانیہ خارجہ میں صورتیں محفوظہ کا ادراک قوت جسمانیہ کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ممکن ہے اور کسی قوت جسمانیہ خارجہ میں صورتیں محفوظہ کا اتصال کی وجہ سے ادراک ہو جانا ظاہر البطلان نہیں ہے۔

شال کے طور پر اجرام فلکیہ میں جو قوتیں حال ہیں۔ ان میں صورتیں مرتسم ہو جائیں تو اگر کوئی شخص قوی فلکیہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ان صورتوں کا ادراک کرے تو یہ متشخص نہیں ہے۔ جب کہ بہت سے حکماء کا یہ قول ہے کہ عقل عاشر مقولات کے لئے عقل کا خزانہ ہے جبکہ عقل عاشر نفس ناطقہ سے خارج اور الگ ایک چیز ہے۔

خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ صورتیں محسوس کئے اگر قوت خیالیہ کے پچائے خزانہ کسی ایسی قوت جسمانیہ کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم سے خارج اور جدا ہو تو دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا لازم نہیں آئے گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ اگر قوت خارجہ میں اگر کوئی صورت مرتسم ہو تو اگر ملائقہ اتصال موجود ہے تو ہم اس صورت کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے لہذا اس دلیل سے قوت خیالیہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ اس کے بعد اب کتاب سے تطبیق کر لیں۔

وقد يقال الذي يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا  
يوجد احد هادون الاخر كما في الباء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة  
لا يصدر عنه الا فعل واحد فيستحيل ان تكون القوة الواحدة قابلة  
وحافظة معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال  
وفيه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به من ضرورة فقد  
اجتمع في قوة واحدة سميت موهبا بالخيال على ان القبول والادراك من  
قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يقدح  
في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

ترجمہ

(قوت جسمانیہ غائبہ کی شال میں) بعض نے کہا ہے کہ وہ چیز جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے وہ شے کا قبول کرنا غیر محفوظ چیز کو اس لئے دونوں میں سے ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی۔ جیسے پانی میں کیونکہ وہ قبول کرتا ہے مگر محفوظ نہیں رکھتا

سکتا۔ اور ہر ایک قوت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے۔ لہذا محال ہے کہ ایک ہی قوت قابلہ بھی ہو اور حافظہ بھی ایک ہی ساتھ۔ پس قابلہ وہ جس مشترک غیر حافظہ ہے۔ اور وہ خیال ہے۔

اور اس میں اعتراض ہے۔ اسے کوشی کی حفاظت قبول کرنے کے بعد ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ مشروط بھی ہے۔ پس دونوں چیزیں ایک قوت میں جمع ہیں جس کا نام تم بے خیال رکھا ہے علاوہ اسکے کہ بے شک قبول کرنا اور ادراک کرنا انفعال کے قبیل سے ہے، نہ کہ از قبیل فعل، لہذا کسی ایک چیز میں قبول اور حفظ کا جمع ہونا مخالف نہیں ہے ان کے قول الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کے۔

**شرح**

قولہ وقد یقال: یہ شرح قدیم کی عبارت ہے جس کو شارح اس جگہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ دون الفعل: جس میں فعل کی تاثیر پائی جاتی ہے

اما الوهم فهو قوة مرتبة في الدماغ لكنه الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني هي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه

**ترجمہ**

بہر حال وہم نہیں وہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں مرتب ہے مگر اس کے لئے زیادہ خصوصیت وسط دماغ آخری جوٹ ہے، جو معانی کا ادراک کرتی ہے جو کہ حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں کئے جاسکتے ان جزئی معانی کا جو کہ محسوسات میں موجود ہوتے۔ جیسے وہ قوت جو مجری میں حاکم ہوتی ہے کہ بھیڑ یا بھاگنے کی چیز ہے۔ اور بچہ میرانی کے لئے جانے کی چیز ہے۔ قولہ الاخص بہا: قوت واحدہ جو پورے دماغ میں پھیل ہوئی ہے مگر مخصوص مکان اس کا اوسط دماغ کی آخری تجویف کا حصہ ہے۔

**شرح**

واما المحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزنة القوة الوهمية، واما المتصرفه فهي قوة مرتبة في البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف من شأنها تركيب بعض ما في الخيال او المحافظة من

الصور والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ، وھذا القوۃ اذا استعملھا العقل فی مدارکاتہ یضم بعضھا الی بعض او فصلہ عنہ سمیت مفکرة واذا استعملھا الوھم فی المحسوسات مطلقا سمیت متخیلة،

## ترجمہ

اور ہر حال قوت عاقلہ تو وہ ایسی قوت ہے جو آخری دماغ کے اول تجویف میں مرتب ہے جن چیز کا ادراک قوت وہمہ کرتی ہے معانی جزئیہ میں سے یہ قوت اس کی حفاظت کرتی ہے معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود فی المحسوسات کو اور وہ قوت عاقلہ قوت وہمہ کا خزانہ ہے۔ اور ہر حال قوت متصرفہ تو وہ ایسی قوت ہے کہ جو بطن میں ترتیب دی ہوئی ہے یا دماغ کے تجویف اوسط میں اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جز اول میں ہوتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو خیال میں، یا حافظہ میں موجود ہیں۔ صورت معانی میں سے ان میں بعض کو بعض سے مرکب کرے اور اس سے جدا کرے۔ اور اس قوت کو جب عقل اپنی مدارکات میں استعمال کرتی ہے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر یا اس کو دوسری سے جدا کر کے، تو اس کا نام مفکرہ رکھا جاتا ہے۔ اہمیت اسکو وہم مطلقا محسوسات میں استعمال کرتا ہے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے۔

## تشریح

قوله الاخر من الدماغ؛ دماغ کے تین حصوں میں سے آخری حصہ کے دو حصے ہیں۔ اول حصہ تجویف اول، پچھلا حصہ کو تجویف ثانی یا تجویف آخر کہتے ہیں تو تجویف عاقلہ کا مستقر ہے۔

قوله تحفظ ما تدرك؛ حاصل یہ ہے کہ قوت عاقلہ کا فعل قوت وہمہ کے ادراک کردہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں، حافظہ اس کی حفاظت کرتی ہے۔

قوله دھي خزانة القوة الوھمیة؛ قوت وہمہ ان کو حاصل کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے حافظہ اس کو جمع کرتی رہتی ہے اور بوقت ضرورت وہم کو پیش کرتی ہے۔

قوله فی البطن؛ تجویف اوسط کے بطن میں ہونے کی مصلحت یہ ہے کہ جس مشترک سے تو صورتوں کو اخذ کرتی ہے اور وہم سے معانی جزئیہ کو حاصل کرتی جائے۔

قوله وسلطانھا؛ دماغ کے بطن اوسط میں قوت متصرفہ کا غلبہ اور تسلط ہے۔

قوله من شأھا؛ اور قوت متصرفہ کے وجود کی دلیل یہاں پر بیان کی جاتی ہے۔

قوله والحافظة؛ قوت خیالیہ میں تو صورتیں ہوتی ہیں اور قوت حافظہ میں معانی ہوتے ہیں۔

قوله تفصیلہ؛ دوسرا کام اس قوت متصرفہ کا یہ ہے کہ یہ صورت خیالیہ اور معانی جو قوت حافظہ میں ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ لہذا جب بعض صورت کو

بعض دوسری صورتوں کے ساتھ، یا بعض معانی کو بعض معانی کے ساتھ، یا معانی کو صورتوں کے ساتھ ملائی اور جدا کرتی ہے۔ تو یہ کوئی نہ کوئی قوت ضرور ہوگی۔ اسی قوت کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو ایک ہی بیان سے اس قوت کا وجود بھی ثابت ہو گیا اور اسی سے اس قوت کا فعل بھی معلوم ہو گیا۔  
تو لا متخیلہ: کیونکہ وہ امور خیالیہ میں تصرف کرتی ہے۔

فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها، اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارسس في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدارس كاتها بل لها تسلط على مدارس كات العاقله فتنازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها

## ترجمہ و

پس اگر کہا جائے کہ ان کو وہم صورت محسوسات میں کیونکہ استعمال کرے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ ان کا مدرک نہیں ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ قوی باطنی ان

آئینوں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں۔ پس دونوں میں سے ہر ایک آئینہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو دوسرے میں مرتسم ہوتی ہے اور قوت وہم ان قوتوں میں سب کی سر دار ہے لہذا ان قوی کی مدرکات میں اس کو تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ بلکہ قوت وہم کو قوت عاقلہ کی مدرکات پر تسلط اور غلبہ حاصل ہے پس یہ اس سے نزاع کرتی ہے اور اس کے احکام کے برخلاف حکم عائد کرتی ہے۔

## تشریح

تو لا فان قيل: حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کا استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ وہ شے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہو۔ حالانکہ وہم ان کی ادراک کی صلاحیت

ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اس وقت کا استعمال صورت محسوسہ میں کیسے ہو سکتا ہے۔

تو لا اجیب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خارج میں کسی جگہ جب آئینے ایک دوسرے کے آئینے سامنے دیوار پر لٹکے ہوئے ہوں تو کسی ایک آئینے کی طرف جب ہم رخ کر کے کھڑے ہوں گے تو سامنے کے آئینے میں آپ کو بے شمار آئینے اور آپ کی صورتیں یکے بعد دیگرے آئینے میں نظر آئیں گی۔ ایسے ہی ان قوی باطنہ کا حال ہے کہ یہ آئینے سامنے خارج میں دیکھے ہوئے آئینوں کی طرح ایک دوسرے کا عکس قبول کرتے اور عکس ہوتے رہتے ہیں

تو لا بخلاف احکامها: مثلاً ایک شخص میت سے خائف ہو۔ تو قوت عاقلہ یہ حکم کرتی ہے کہ

یہ تو مردہ ہے اور مردہ مجاد ہوتا ہے لہذا یہ تو مجاد ہے۔ جیسے پتھر۔ لہذا یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے قوت کیا جائے، اس لئے اس سے خوفزدہ نہ ہونا چاہئے۔ اس کے برخلاف قوت دائمہ، قوت عاقلہ سے نزع کرتی ہے اور اس پر حکم کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص اسی۔ میت سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔

اما القوة المحركة فتتقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهي القوة التي اذا راها شمت في الخيال صورة مطلوبة او مهربوبة عنهما حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الاعضاء و الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا للحصول الذی تشتهي قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة، وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشئ المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لا ابتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي التي تعد العضلات لقبضها وبسطها وتشخيصها وادخالها للتحريك

## ترجمہ

بہر حال قوت محرکہ کو دوہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ میں، اور باعثہ کا دو سرنام قوتیہ بھی ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ خیال میں مطلوبہ صورت مرتسم ہوتی ہے یا ہر وہ غما ہے۔ یہ قوت آمادہ کرتی ہے۔ یعنی یہ قوت باعثہ قوت فاعلہ کو تحریک پر یعنی اعضاء کی تحریک پر، اور وہ یعنی باعثہ اگر ایسی تحریک پر آمادہ کرتی ہے جس سے اشیاء متخیلہ باطل ہو جائیں، برابر ہے کہ نفس الامر میں وہ نقصان دینے والی ہو یا نفع، لذت کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس قوت کا نام شہوانیہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر آمادہ کرنا شوق کے تابع ہے مناسب چیز کو حاصل کرنے کے لئے، جس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے اور اگر قوت باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر آمادہ کرے جس سے شئی متخیل کو دفع کیا جائے۔ برابر ہے کہ وہ نفس الامر میں نقصان دینے والی ہو یا فائدہ، غلبہ حاصل کرنے کے لئے تو اس کا نام غضبیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حمل شئی منافر کے دفع کرنے کے شوق پر مبنی ہے جس کا نام غضب ہے اور بہر حال فاعلہ قویہ وہ قوت ہے جو عضلات کو قبض، بسط، تشنج اور رخا کی وجہ سے تحریک کا ذریعہ بنتی ہے۔



## تشریح

قوله اذا اسر تسسم: جب خیال میں کوئی ایسی چیز اور صورت چھپ جاتی ہے جو خیال کی مطلوب اور پسندیدہ ہے یا ایسی صورت مرثم ہوتی ہے کہ خیال سے بھاگتا ہے تو قوت شوق اس چیز سے دور کرنے کے لئے اعضاء بدن کو حرکت کرنے اور نکلنے پر آمادہ کرتی ہے۔  
قوله الحصول للذنة: آمادہ کرنے والی قوت باعث ہے اور آمادہ کرنے کا سبب مناسب طبیعت کا حصول ہے۔

قوله طلبنا للغبلة: اس تحریک پر آمادہ کرنے کی بنیاد شوق پر ہوتی ہے تاکہ قابل نفرت چیز کو دفع کیا جائے جس کا نام غلبہ ہے۔  
قوله اما الفاعلة: تحریک کا اصلی سبب شوق ہی قوت فاعلہ ہے۔

فصل  
في الانسان

وهو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول الجسم طبعي آلى من جهة ما يدرك الامور الكلية والجزئيات المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلمها باعتبار ما يخصها من الاثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصدقات اى الامور التصويرية والتصدقات وتسمى تلك القوة العقل النظرية والقوة النظرية وقوة عاملة تحرك بدون الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالحدس وبالتجربة على مقتضى اسرار واعتقادات تخصها اى تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملية،

## فصل

## الانسان کے بیان میں

اور وہ نفس ناطقہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی کا اول کمال ہے، آتی ہے اس وجہ سے کہ وہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور جزئیات مجرودہ کا بھی۔ اور فکری افعال انجام دیتا ہے۔

اور حدسیہ کو بھی، پس اس نفس ناطقہ کے لئے اس اعتبار سے کہ اس کے خاص آثار ہیں، ایک قوت عاقلہ ہے جس کی وجہ سے نفس ناطقہ تصورات و تصدیقات، یہی امور تصور یہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتی ہے اور اس قوت کا نام عقلی نظری اور قوی نظری نام رکھا جاتا ہے، اور قوت عالمہ بغیر انسان کے افعال جزئیہ کی طرف فکر کے ذریعہ یا حدس یا تجربہ کی وجہ سے رائے اور اعتقادات کے تحقیقی کے مطابق ایسی آثار جو ان افعال کے ساتھ خاص ہیں، اس قوت کا نام قوت علم اور قوی علم رکھا جاتا ہے

## تشریح

قوله فصل فی الانسان بسابقہ فصلوں میں جمادات، نباتات، حیوانات، موالید ثلثہ کا بیان تھا۔ اور چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اس اہمیت کی بنا پر انسان کو مستقل علاحدہ فصل میں بیان کرتے ہیں۔

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ موالید سے مرکب شدہ مرکب تام کا مزاج جتنا حد اعتدال کے قریب ہوگا، مبداء فیاض سے اسی قدر اشرف و اعلیٰ صورت نوعیہ کا فیضان ہوگا۔ اور اسی قدر زائد آثار اور احوال صادر ہوں گے۔ موالید ثلثہ میں سب سے زیادہ معتدل مزاج انسان کا ہوتا ہے۔ اسی سے انسان کی صورت نوعیہ سے صورت حیوانیہ اور صورت نباتیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں۔ نیز افعال فکریہ، کلیات اور جزئیات کا ادراک کا صدور بھی اس کی صورت نوعیہ سے ہوتا ہے۔ البتہ صورت نوعیہ انسانہ کو نفس ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔

قوله مختص : دوسرے مرکبات تامہ نبات و حیوان میں یہ قوت یعنی نفس ناطقہ نہیں پائی جاتی۔ قوله الافعال الفکریۃ : اس سے وہ افعال مراد ہیں جو فکر کی جانب منسوب ہیں۔ اور فکر نام ہے امور معلوم کو ترتیب دینے کا تاکہ یہ ترتیب پھول تک پہنچا دے یعنی امور نامعلوم حاصل ہوں، اور افعال حدسیہ وہ افعال ہیں جو حدس کی طرف منسوب ہیں۔ اور حدس ایک حکم ہے جو تجربہ حاصل ہو جانے کے بعد انسان، مبادیات سے بہت تیزی کے ساتھ مطالب مقصودہ تک منتقل ہو جاتا ہے۔

قوله تدبر : بھا : یعنی نفس ناطقہ اس قوت عاقلہ کے ذریعہ امور تصور یہ اور تصدیقیہ خواہ نظری ہوں یا بدہمی ان سب کا ادراک کرتی ہے۔

قوله بدون الانسان : حرکت دینے سے مراد یہ ہے کہ قوت تحرکیہ اور آلات علیہ افعال جزئیہ کے لئے استعمال کرتی ہے۔

قوله الافعال الجوزئیۃ : یعنی وہ افعال کسی ایک جزئی کے ساتھ خاص ہوں۔ قوله تخصیصا : اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قوت عالمہ کا فعل بیان کیا گیا ہے کہ قوت

عالم بدن انسانی کو حرکت دیتی ہے ان افعال کو انجام دینے کے لئے جو افعال جزئی خاص ہیں۔ خود و فکر اور تجربہ کے نتیجہ میں یہ افعال جزئیہ رائے اور اعتقاد مخصوص کے تقاضے کے مطابق حرکت دیتی ہے اور اس ثبوت عامہ کا ایک نام عقل العلیٰ ہے اور اس کا دوسرا نام القوۃ العلیہ ہے۔

والنفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المراتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات اى التى يكون تعقلها بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضورى بنفسها بل هى مستعدة لها وهى اى هذه المراتبة العقل الهيولى، واكثر اطلاقه على النفس فى هذه المراتبة وكذا الحال فى سائر المراتب، والمرتبة الثانية ان تحصل لها المعقولات البدئية بسبب احساس الجزئيات والتسلسل بينها من المشاركات والنباشات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى الاتما الجسمانية ولاحظت نسبت بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدء صور كلية واحكام فيها بينها بالضمير ومرتبة

### ترجمہ

در ثبوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے ۔۔ چار مراتب ہیں۔ مرتبہ اولیٰ

یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہو وہ معقولات جن کا تعقل انطباع کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفس علم حضوری سے فی نفسہ خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی استعداد رکھتا ہے اور مرتبہ عقل بیولائی کا ہوتا ہے اور زیادہ تر اس کا اطلاق اس مرتبہ میں نفس پر ہوتا ہے۔ یہی حال تمام ہنر مراتب میں ہے۔

اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوں، جزئیات کے احساس کے اعتبار سے اور آگاہ ہونے کے اعتبار سے کہ ان کے درمیان مشارکت ہے یا مباہنت ہے۔ اس لئے کہ نفس جب کثیر جزئیات محسوس کر لیتا ہے اور ان کی صورتیں ان کے آلات جسمانیہ میں مرتب ہو جاتی ہیں اور دہم کی مدد سے ان میں سے بعض کی نسبت کا بعض دوسرے کے ساتھ لحاظ کرتی ہے تو مستعد ہو جاتی ہے۔ کہ اس میں مبدیہ فیاض کی طرف سے صور کلیہ اور احکام کا جو ان کے مابین پائے جاتے ہیں، فیضان ہو۔

### تشریح

تولہ بالانطباع: چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں نقش ہو جانا اور ان کا ذہن میں موجود ہونا انطباع ہے۔

قوله العقل الهيولاني : یعنی اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے  
 قوله واكثر اطلاقه : یعنی عقل ہیولانی کا نام زیادہ تر نفس ہے ۔  
 قوله وكذا الحال : بقیہ تینوں مراتب کا بھی یہی حال ہے کہ اکثر اطلاق نفس ہی پر کیا جاتا ہے ۔  
 قوله والتميز : یعنی اس مرتبہ میں نفس جزئیات کو بذریعہ حس معلوم کر لیتا ہے اور اس بات پر اسی  
 احساس کے ذریعہ کلیات مشترکہ اور کلیات متمایز سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے ۔  
 قوله لاحظت : نفس میں جزئیات کے ایک دوسرے سے تعلق کو معلوم کرنے پر بوطا کرنے  
 کا کام قوت و امہر یعنی دہم کی مدد سے انجام پاتا ہے  
 قوله لان تفهين : فلا سلف مبدر فیا من سے اپنے زعم باطل کی بنا پر عقل فعال مراد لیتے ہیں اور  
 ان کی نظر حقائق کائنات تک نہیں پہنچتی ۔ جب کہ واقعہ یہ ہے کہ فیضان باری تعالیٰ کی طرف سے  
 ہوا کرتا ہے ۔

وتستعد استعدادا قريبا لان تنتقل من البدیہیات الى النظریات بالنظر  
 او الحدس وهي العقل بالهئئكة ، قيل لها حصل لها من ملكة  
 الانتقال الى النظریات وفيه نظر ، اذ ليس في هذه الهيئة الاستعداد  
 الانتقال فالله اذ بالملكة ههنا اماما يقابل الحال ای الكيفية الراضية  
 لان استعداد الانتقال الى النظریات ما استعمل في هذه المرتبة او ما  
 يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على  
 قوبه كما سمي العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قریبة من  
 الفعل جدا ،

## ترجمہ

اور مستعد ہوتا ہے استعداد قریب کے لحاظ سے ، تاکہ وہ بدیہیات سے  
 نظریات کی طرف منتقل ہو ، فکر یا حدس کے ذریعہ ، اور عقل بالملکہ ہے  
 اور کیا گیلے کہ جب کہ اس کو نظریات کی طرف انتقال کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے ۔ اور اس میں نظر ہے  
 اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کرنے کی استعداد ۔ پس یہاں پر ملکہ سے مراد یا تو وہ ہے جو عقل  
 کے مقابل ہے ، یعنی کیفیت راضیہ ۔ اس وجہ سے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں  
 راسخ ہو جائے گی یا مراد وہ ہے جو عدم کے مقابل ہے ۔ گویا نفس کے لئے اس مرتبہ میں ان کی طرف  
 انتقال کا وجود حاصل ہوا ۔ اس بنا پر کہ وہ اس کے قریب ہے ۔ جس طرح عقل بالفعل کا نام عقل

## تشریح

بالفعل رکھا گیا ہے۔ باوجودیکہ وہ بالقوہ ہے۔ اس لئے کہ اس قوت فعل کے بہت ہی قریب ہے۔  
قولہ ہی الملکۃ بالفعل: حاصل ہمت یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا قوت عاقلہ کے  
اعتبار سے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو مقولات بدیہیہ بالفعل حاصل ہوں۔

اور بدیہیات سے نظریات کی جانب استعداد قریب ہو۔ اس کو عقل بالملکۃ کہتے ہیں۔ صورت حال یہ  
ہے کہ نفس ناطقہ جب عقل ہولانی سے منتقل ہوتا ہے۔ اور کثیر تعداد میں جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے  
تو جزئیات کی یہ بے شمار صورتیں آلات جسمانی یعنی حواس خمسہ باطنہ میں مرثم ہو جاتی ہیں۔ نفس ان  
جزئیات میں بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف جو پائی جاتی ہے اس نسبت کا لحاظ بھی کر لیتا ہے  
تو نفس کو اس بات کی آگاہی اور تنبیہ حاصل ہو جاتی ہے کہ ان میں ماہ الاشراک کون ہے اور ماہ  
الاستیاز کون ہے۔ اور ماہ الاشراک اور ماہ الاستیاز کلیات بدیہیہ ہیں اس طرح پر نفس کو کلیات  
بدیہیہ کا بالفعل ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے نفس میں بدیہیات سے نظریات  
کی طرف انتقال کرنے کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے

پھر کبھی یہ انتقال تدریجی طور پر ہوا کرتا ہے جو نظر و فکر میں ہوتا ہے۔ اور کبھی انتقال دفعۃً ہو جاتا  
کرتا ہے۔ یہ ملکہ درحقیقت عمارت اور تجربہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے حدس یا تجربہ  
کے تعبیر کیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مرتبہ ثانیہ میں معلومات تصور یہ اور معلومات بدیہیہ سے انتقال کی استعداد پیدا  
ہو جاتی ہے۔ تصورات و تصدیقات نامعلومہ چھو کہ کی جانب۔

قولہ قیل: شارح اس جگہ شارح حرزبانی کا ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔  
قولہ اذلیس: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انتقال کا ملکہ بھی پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی کام  
کی استعداد پیدا ہو جانا اور چیز ہے۔ اور اس کا ملکہ پیدا ہونا دوسری چیز ہے  
قولہ بناء علی قریبہ: اور قریب شے کو عین شے کا ملکہ دیا جاتا ہے۔

قولہ فالمواد: شارح یہاں پر عقل بالملکۃ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ جب نفس کی کیفیت راسخ  
ہو جائے اس طرح پر کہ پھر وہ کیفیت ذاتی نہ ہو۔ تو اس کیفیت راسخ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کیفیت  
زدال پذیر ہو یعنی نفس میں حاصل ہو پھر ذاتی ہو جائے۔ اس کیفیت کا نام حالہ ہے۔ لہذا ملکہ حال  
کے مقابل ہے اور کیفیت راسخ پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا اطلاق ملکہ کا یہ ہے کہ ملکہ عدم کے مقابل وجود پر بولا جاتا ہے۔ لہذا اگر عقل بالملکۃ میں ملکہ  
سے مراد کیفیت راسخ ہے تو ملکہ کی نسبت استعداد انتقال الی الجہول کی طرف اس کا اطلاق حقیقی  
ہو گا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں انتقال کی استعداد راسخ ہوتی ہے۔

اور اگر ملکہ سے مراد وجود ہے تو اس کی نسبت انتقال الی الجہول کی طرف ہوگی اور اس کا اطلاق مجازاً ہوگا۔ اس لئے کہ جہول کی طرف انتقال اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ انتقال کی استعداد قریب ہوتی ہے۔ لہذا گویا بالفعل حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قریب شے کو بھی کبھی عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلقها بالفعل بل صارت مخزونة عند صاحبها بحيث تتخصصها متى شاءت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة متوكة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار وهي العقل بالفعل وقال صاحب احكاميات عندي انه لا اعتبار له بكثر الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار كافية فيه فاذا حضرت المعقولات وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فلهذا المرتبة لو لم تكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد من الاختصار على الاقتدار على الاستحضار

## ترجمہ

اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات نظریہ حاصل ہوں لیکن انہیں بالفعل مطلع نہ ہوں، بلکہ وہ اس کے پاس خزانے میں جمع رہیں۔ اس طور پر کہ جب تم چاہو تو بغیر کسب جدید کے حاضر کر کے یہ قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ان نظریات کو جو ذہن میں حاصل ہیں انکو یکے بعد دیگرے بار بار ملاحظہ کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہو جائے کہ اس کیفیت راختر کے ذریعہ ان نظریات کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ عقل بالفعل ہے۔ اور صاحب احکامات نے کہہ دے کہ میرے نزدیک ایسے خواہد ہیں کہ عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ قدرت علی الاستحضار اس میں کافی ہے۔ پس جب معقولات حاضر ہوں گے اور پھر اس سے زائل ہو جائیں گی، تو یہ ان کے حاضر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہوتا تو قوت نظریہ کے مراتب چار ہی پر منحصر نہ ہوتے، لہذا قدرت علی الاستحضار بکثافت کا ضروری ہے۔

## تشریح

تو بلا حاجۃ؛ مثلاً کسی نے فن کتابت مکمل کی کہ کیا اور بالفعل وہ کتابت نہیں کرتا۔ جب چاہے وہ کتابت دوبارہ کرنے لگے گا۔ اس کو پھر سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ مشق ترک کر دینے پر کچھ دشواری ہو سکتی ہے مگر قوانین سے واقفیت

کی بنا پر دشواری نہ پیش آئے گی۔

قولہ صاحب الحاکمات : صاحب محاکمات ملکہ استحضار کا بخار کرتے ہیں۔

قولہ لا اعتبار : یعنی جیسا کہ اوپر لکھ دیا ہے کہ جزئیات غزونہ کے بار بار ملاحظہ کرنے سے ایک کیفیت راسخہ پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعہ انسان استحضار جزئیات غزونہ پر قادر ہو جاتا ہے اس کو ملکہ استحضار کہتے ہیں۔ صاحب محاکمات نے اس کا اٹھارہ کیا ہے۔

قولہ فلا بد : صاحب محاکمات کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کے اصل میں دو مرتبے ہیں۔ علی الاستحضار کی کیفیت راسخہ یعنی ملکہ حاصل ہو جائے۔ اس کے لئے جزئیات معقولہ کو بار بار حاضر کرنا اور ان کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر کیفیت راسخہ پیدا نہ ہوگی۔ علی معقولات جزئیہ ذہن میں موجود اور غزون ہوں مگر کیفیت راسخہ اور ملکہ حاصل نہ ہو اور خزائن میں جمع ہونے کی وجہ سے قدرت علی الاستحضار حاصل ہو۔ اس کے لئے بخار جزئیات غزونہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس تیسرے مرتبے میں عقل بالفعل کے لئے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا اعتبار نہ ہونا چاہیے۔ تاکہ دو لوگوں صورتیں عقل بالفعل کے درجہ میں داخل ہو جائیں۔ اور انحصار مراتب علی الاربعہ درست ہو جائے۔ اور کیفیت راسخہ کی قید کا لحاظ کر لیا جائے گا تو عقل بالفعل میں مذکورہ بالا دو درجوں میں سے مرتبہ اول داخل ہو گا۔ دوسرا درجہ اس سے خارج ہو جائے گا اور مراتب چار گراں ہو جائیں گے۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق  
اعتبرها كقهرهم بالقياس الى كل معقول بانفرادة ولا شبهة في وقوعها  
في هذه النشأة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر  
انها حينئذ انما تكون في داس القياس ومنهم من جوناها في هذه النشأة  
لنفوس كاملة لا يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من  
ابدانهم قد انخبطوا في سلك الموجودات التي تشاهد معقولاتها دائما  
توحيها :

اور چونکہ مرتبہ یہ ہے کہ نفس معقولات نظریہ کا مشاہدہ و ادراک کرے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر حکما  
نے اس کا اعتبار بمقابلہ ہر معقول کے کیا ہے انفرادی طور پر۔ اور اس قوت کے پائے جانے پر اس عمر میں  
کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور کبھی اس کا اعتبار تمام معقولات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ تمام  
معقولات کے حاصل ہونے تک وہ دار آخرت میں پہنچ جائے گا۔

اور حکما میں سے بعض نے اس کو دنیا میں جاتے جاتے نفس کاملہ کے لئے جن کو ایک حالت دوسری

حالت مشغول نہ کرے کیونکہ کالمین بدن کے اس پردے میں ہوتے ہوئے بھی داخل ہو گئے مجردات کے راستے میں جو کہ معقولات کا دائرہ مشاہدہ کرتی ہیں

## تشریح

قولانی داس القمار: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مرتبہ رابعہ میں حکماء کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو اعتبار ہیں۔ اول یہ کہ ہر ہر معقول نظری کا مطالعہ اور مشاہدہ علی سبیل الانفراد ہو۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ مطالعہ اجتماعی طور پر پایا جائے۔ عام حکماء کی رائے پہلے اعتبار کی ہے مگر بعض حکماء ثانی کے قائل ہیں۔ اس دنیا میں اول کے پائے جانے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ یعنی دنیا میں نفس ناطقہ کو یہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ثانی اعتبار کے حصول فی الآخرة میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ آخرت میں نفس ناطقہ بدن کی تدبیر اور اس کی دیکھ دیکھ سے فارغ ہوگی۔ اس وقت تمام معقولات نفس ناطقہ کو مستحضر رہیں گے۔ اور کوئی مشغولہ معقولات کے مشاہدہ سے رکاوٹ نہ بنے گا۔ البتہ دنیا میں دوسرے مذکورہ اعتبار کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نفس اس عالم میں تدبیر بدن میں مشغول رہتا ہے۔ اس لئے بعض جزئیات سے اس کو ذہول ہو سکتا ہے۔ اس لئے تمام جزئیات کا استحضار دنیا میں تو محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو جائے گا۔

اور بعض حکماء اسی دنیا میں مرتبہ رابعہ کے حصول کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں بعض نفوس کا طرہ ایسی موجود ہیں کہ اس بدن کے لباس میں ٹیکس رہتے ہوئے مجردات کی جماعت میں داخل ہو جاتیں۔ اور ان حضرات کو ایک حالت دوسری حالت سے قائل نہیں کرتی۔ یہ لوگ اپنے تمام معقولات کا ایک وقت مشاہدہ کرتے ہیں۔ لہذا ان حضرات کالمین کو قدرت کی طرف سے یہ مرتبہ اس دنیا میں حاصل ہو جاتا ہے۔

واعلم ان العقل بالفعل متأخر في الحدوث عما سماه المصنف عقلا مطلقا لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكا متقدما عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وتسمى معقولاتها عقلا مستفادا ولا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم فانهم لا يطلقون العقل المستفادا على النفس في المرتبة الرابعة او نفس تلك المرتبة،



## ترجمہ

اور جان لو کہ عقل بالفعل موخر سے حدوث میں ۱۰ اس سے جس کو مصنف نے عقل مطلق نام رکھا ہے۔ کیونکہ شی۔۔ ملک جب تک کثیر مراتب کے ساتھ حاصل نہ ہو جائے تو ملک نہیں ہوتا اور وہ اس پر مقدم ہے بقا میں اس لئے کہ مشاہدہ ہمدی سے رائل ہو جاتا ہے۔ اور ملک استحضار بہا بر باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اس کے مشاہدہ تک پہنچ جاتا ہے۔ پس حکما میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے تاخیر فی الحدوث کی طرف نظر کی تو اس کو مرتبہ تابعہ کر دیا اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ تقدم فی البقاء کا اعتبار کیا تو اس کو تیسرا مرتبہ قرار دیا ہے۔

اور اس کی معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے۔ اور اس شخص پر مبنی نہیں جسے فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کر لیتا ہے کہ مصنف نے جو ذکر فرمایا ہے وہ قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے مگر نفس پر اس مرتبہ تابعہ میں یا بنفسیہ مرتبہ، قولہ داخلہ چونکہ عقل مطلق اور عقل بالفعل کی ترتیب میں اختلاف پایا گیا ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

## شرح

قولہ لا یصور ممکنہ: جزئیات معقولہ کو جب بار بار ذہن میں حاضر کیا جاتا ہے تو مدبرک میں کیفیت راسخہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی کیفیت راسخہ کو ملک کہا جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عقل مطلق حدوث میں موخر ہے۔ اور عقل بالفعل حدوث میں مقدم ہے۔

قولہ مستقرۃ: کیونکہ معقولات کے بعد کو بار بار حاضر کیا جاتا ہے۔

قولہ فیوصل: گویا ملک استحضار جزئیات معقولہ کو حاضر و مشاہدہ کرنے کے لئے معین و مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے عقل مطلق کے بارہ میں حکماء کے دونوں قول منقول میں موخر ہونے کا اور مقدم ہونے کا۔ پس بعض نے جنہوں نے حدوث و وجود میں موخر ہونے کی طرف نظر کیا انہوں نے عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا۔ اور جنہوں نے تقدم فی البقاء کی طرف نظر کیا انہوں نے اس کو تیسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔ مصنف کا مذہب اسرا الذکر ہی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عقل بالفعل اور عقل حق کی ترتیب کے بارے میں حکما میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک عقل بالفعل مقدم ہے اور عقل مطلق موخر ہے۔ اسی کو مصنف نے بھی اختیار کیا ہے۔ اور بعض کا یہ قول ہے کہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ یہ اختلاف بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ اس مقام پر دو باتیں خاص ہیں۔ حدوث اور بقاء، باعتبار حدوث کے عقل مطلق مقدم ہے اور عقل بالفعل موخر ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل میں استحضار کا ملک موجود ہوتا ہے۔ اور ملک کیفیت راسخہ کا نام ہے۔ اس لئے نفس ناطقہ جب تک

مقولات جزئیہ کو بار بار مشاہدہ میں نہیں لائے گا، استحضار کا حکم حاصل نہ ہوگا تو مشاہدہ جو عقل مطلق ہے عقل بالفعل کے لئے بدرجہ علت کے ہوا۔ اس لئے مقدم ہے۔ اور بقا کے اعتبار سے عقل بالفعل مقدم ہے۔ اور عقل مطلق موخر ہے۔ اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے اور حکم استحضار استمرار کے طور پر ستر باقی رہتا ہے۔ اور مشاہدہ کے لئے حکم استحضار واسطہ کے درجہ میں ہے۔ اور واسطہ اپنے ذو واسطہ سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے بقا میں عقل بالفعل کا درجہ مقدم ہے۔

اور بعض حکماء نے حدوث کا لحاظ کرتے ہوئے عقل مطلق کو مقدم قرار دیکر اس کو تیسرے مرتبہ میں قرار دیا ہے اور عقل بالفعل کو درجہ رابعہ میں۔ اور بعض نے بقا کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو مقدم گردانا ہے اور عقل مطلق کو موخر مصنف نے اسی کا لحاظ کر کے عقل بالفعل تیسرے مرتبہ میں اور عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جو لوگ عقل مطلق تمام اعتبار سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا وقوع صرف آخرت میں ہوگا تو ان کے قول کی روشنی میں عقل بالفعل کا درجہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ پرم آخرت میں عقل مطلق کا مرتبہ استمرار کے ساتھ ہے۔ اس لئے عقل بالفعل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

قولہ ولا یخفی: اس کو عقل مستفاد نام رکھنے پر شارح کو اختلاف ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے مرتبہ رابعہ میں مقولات کو عقل مستفاد کہا ہے۔ تو سپر شارح نے کہا کہ حکماء کے نزدیک مرتبہ رابعہ میں صرف نفس پر اور مرتبہ رابعہ ہر اطلاق ہوتا ہے۔ مقولات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لئے مصنف کا قول اصطلاح حکماء کے خلاف ہے۔

ثم العقل بالملكة ان كان في الغاية بان كان حصول من كلى نظري له بالحدس من غير حاجة الى فكيهسي قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل مالم وضع من الجواهر فهو منقسم على ما هو في نفى الجزء ولا سبيل الى الثاني لان معقولا تها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد بالبسيط ما لاجزاء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلا ثم قوله كل مركب انما

یترکب من البسائط وان امراد به ما الاجزاء له بالفعل فاللانهم وهو  
الانقسام بالقوة غیر منافی للبساطة لان الحال فی احد جزئیهما  
غیر الحال فی الجزء الآخر، هذا انما يتم اذا كان الحلول سر یا نیاد  
هو فیما نحن بصددہ ممنوع

## ترجمہ

پھر عقل بالملک ہے اگر یہ غایت کو پہنچی ہوئی ہو یا اس طور کہ ہم اس کو تجربہ اور حدس سے  
بغیر فکر کی اعتیان کے حاصل ہو اور اس کا نام قوت حدسیہ ہے۔ اور جان لو کہ قوت  
عاقلم مصنف نے اس سے نفس ناطقہ مراد کیا ہے کیونکہ قوت عاقلم جس طرح نفس کے مبدیہ تعقل پر بولی جاتی  
ہے اس طرح اس کے نفس پر بھی بولی جاتی ہے۔ مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ مادی ہوگی تو ذات نفس  
بھی ہوگی، پھر وہ منقسم نہوگی یا ہوگی۔ اول صورت باطل ہے۔ کیونکہ جو اہر میں ہے جو چیز ذات وضع ہوگی وہ قابل  
تقسیم ہوگی۔ جیسا کہ جزر لا تجزئ کی نفی کے بیان میں گذر چکا ہے۔

اور دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ قوت عاقلم کے مقولات اگر بسیط ہوں تو ان کا انقسام لازم  
آئے گا۔ اور مصنف نے بسیط سے مراد کیا ہے کہ جس کے لئے کوئی جزر ہی نہ ہو یا بالفعل نہ بالقوة۔ تو مصنف  
کا یہ فرمانا ان کے قول۔ کل مرکب انما یترکب من البسائط کے مناسب نہ ہو گا۔ اور اگر اس سے مراد وہ  
بسیط ہے جس کے لئے بالفعل جزر نہ ہو تو لازم انقسام بالقوة ہے جو اس کے بسیط ہونے کے منافی نہیں ہے۔  
اس لئے کہ قوت عاقلم کے دو جزوؤں میں سے کسی ایک جزر میں حلول کرنے والا غیر ہے اس حلول کر نیوالے  
کے جو جزر آخر میں حلول کرنے والا ہے۔ یہ دلیل اس وقت تام ہوگی جبکہ حلول سریانی ہو اور ہم جس کے  
درجے بیان ہیں اس کے لحاظ سے تسلیم نہیں ہے۔

## تشریح

قولہ بالحدس: مطلوب تک رسائی دفتہ ہو جائے۔ تدبیری طور پر یا نظر و فکر کا محتاج نہ  
تو لانی فکر، مبادیات سے مطالب کی جانب انتقال تدبیری ہو اس کو فکر کہتے ہیں۔  
قولہ قوت قدسیہ: یعنی نفس ناطقہ عقل بالملک کے درجہ میں پہنچ کر اگر انتہاء درجہ قوی ہو یعنی اس کی قوت  
عاقلم اس درجہ قوی ہو کہ نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بلکہ تمام نظریات اس کو حدس  
اور مارست کے ذریعہ ہو جاتا ہو اور مبادیات سے مطالب کی جانب ذہن کا انتقال دفتہ ہو جاتا ہو اس  
قوت کا نام قوت قدسیہ ہے۔

قولہ اعلم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قوت عاقلم کا اطلاق نفس کے مبدیہ  
تعقل پر ہو تا ہے۔ لہذا قوت عاقلم سے نفس ناطقہ کیونکہ مراد ہو سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ قوت  
عاقلم نفس کے مبدیہ تعقل پر جس طرح بولی جاتی ہے۔ نفس ناطقہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ گویا

قوت عاقلہ پر مگر کبھی نفس کا سبب تعقل مراد لیا جاتا ہے اور کبھی نفس ناطقہ۔

اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے متبادر مرنی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس کلیات کا ادراک کرتا ہے۔ سچے ذہن کہتے ہیں۔ اگر قوت عاقلہ سے بھی متق مراد ہوں گے تو ایک اعتراض یہ وارد ہو گا کہ پہلے اور دوسرے حکم میں تکرار لازم آئے گا۔ دوسرے یہ کہ کتاب میں نفس کا مجرد ہونا بیان نہیں کیا گیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ کا مجرد عن المادة ہونا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اول اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ جب قوت عاقلہ سے ذہن مراد ہو گا تو پہلا حکم ذہن کا مادہ سے خالی ہونا ہے اور ثانی حکم نفس کا تعقل اگر جسمانیہ کے ذریعہ نہ ہونا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ انجام کار ایک ہی ہیں دونوں۔ تو تکرار لازم آئے گا اس لئے ان دونوں اعتراضوں سے بچنے کے لئے متنبہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ جس طرح آلہ تعقل پر قوت عاقلہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے گویا قوت عاقلہ مشترک ہے۔ آلہ اور نفس ناطقہ دونوں میں بولی جاتی ہے۔

قولہ لا یلا شئ: اور بیض میں بالفعل جز نہیں ہوتے مگر بالقوہ اجزاء ہوں یا نہ ہوں تو دونوں برابر ہیں تو بالقوہ اجزاء کا ہونا بیض میں محال ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے۔  
قولہ مصنوع: کیونکہ ممکن ہے کہ محلول اس میں طریقائی ہو جیسے نقطہ کا محلول خط میں ہوا کرتا ہے۔

وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع  
تركب الشئ من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط  
هذا خلف ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالآلة  
الجسمانية والاعراض لها الكلال لضعف البدن كما يعرف من لبيدي  
الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين  
يأخذ في النقصان مع ان القوة العاقلة اى ما به يتعقل النفس هناك  
تشرح في الكمال واما الخرافة الطارئة في اواخر سن الشيخوخة  
فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن  
المشرف تركيبه الى الاخلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن  
تعلقاتها

ترجمہ  
اس کے مقولات اگر مرکب ہوں گے۔ اور ہر مرکب بسائط سے مرکب ہوتا ہے  
اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ شے کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے ممکن ہے۔ پس ان  
بسائط کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ تعقل یعنی نفس مجردہ کا تعقل

آلات جسمانیہ کی مدد سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کے کسی عارض کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے کہ بدن ضعیف ہے جیسا کہ ضعف احساسات اور حرکات کے مبادی کو عارض ہوتا ہے حالانکہ قوت عاقلہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بدن ہائیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہو جاتا ہے باوجودیکہ قوت عاقلہ یعنی جس قوت کے ذریعہ نفس تعقل کرتا ہے، وہاں کمال میں شروع ہوتی ہے۔ بہر حال خریطہ جو طاری ہو جاتا ہے شیخوخت کے آخری سالوں میں تو وہ قوت عاقلہ کی کمزوری سے نہیں طاری ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ نفس اس بدن کی تدبیر اور دیکھ بھال میں مصروف ہو جاتا ہے جو بدن کے قریب ہوتا ہے۔ کہ اس کے اجزاء بدن کی ترکیب محل ہو جائے اور قوت عاقلہ کا یہ استغراق مذکورہ نفس ناطقہ کو روک دیتا ہے اس کے تعلقان سے۔

## تشریح

قوله من البسائط : اور بسائط سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ جزر اصلانہ ہوں، نہ بالفصل اور نہ بالقوة۔

قوله من البسائط : یعنی اگر شے مرکب من البسائط میں بسیط سے مراد مالا جزر لا اصلانہ لیں گے۔ تو بسیط کے لئے اجزاء لازم آئیں گے اور پھر اجزاء کے اجزاء اور اسی طرح سلسلہ اجزاء سے اجزاء کا لالی نہایہ جائیگا اجزاء کا غیر متناہی ہونا پھر ان سے بسیط کا مرکب ہونا اور بسیط سے کل جسم کا ترکیب لازم آئے گا اور اجزاء غیر متناہیہ سے شے کی ترکیب باطل ہے۔

قوله منتزیم : اور بسائط کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب حال منقسم ہوتا ہے تو اس کا محل بھی منقسم ہوتا ہے۔

قوله احوال : طبی اور جسمانی احوالات کے ساتھ قوت عاقلہ میں کمال شروع ہوتا ہے۔ اور عروج بھی بڑھتی ہے اس قوت میں کمال بڑھتا رہتا ہے۔

وقد يقال يجوز ان تضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ان ديار العقل بسبب اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المد منین علی فعل من المشاغل یقدر ان علی ما لا یقدر علی مثله الشبان الاقویاء وفي آخر سن الشيخوخة یستولی الضعف علی البدن وكذلك علی القوة العاقلة بحيث لا یبقی للتمرن والاعتیاد افریقت به فیعی من الخرافة فایضا یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکھولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوی القوة العاقلة

.....

## ترجمہ

اور معین نے کہہ ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ ضعیف ہو جائے بدن کے کمزور ہونگی وجہ ہے۔ اور گویا وہ جو عقل کی زیادتی معلوم ہوتی ہے تو وہ علوم کثیرہ کے متبع ہو جانے کی وجہ ہے ہوتی ہے نفس کے نزدیک۔ نیز مشق اور تمرین اور عادات پڑنے کی وجہ سے اضافہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ مشائخ میں سے جو عادی ہو جاتے ہیں وہ اس کام کے کرنے کے اوپر قادر ہوتے ہیں جو حیران طاقت ور لوگ نہیں کر پاتے اور اس شیخونیت کے آخر میں بدن پر پورے طور پر ضعف طاری اور قابو پا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر بھی ضعف طاری ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ تمرین و مشق و عادات کا بھی اثر معتد بہ باقی رہ جاتا ہے تو پھر فراخ یعنی بطور عقل عارض ہو جاتا ہے۔ اور نیز جائز ہے کہ وہ مزاج جو زمانہ کہوت میں حاصل ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ زیادہ موافق ہوتا ہے تمام مزاجوں کے مقابلے میں اور اس وجہ سے قوت عاقلہ قوی ہو جاتی ہے۔

## تشریح

قولہ وایضا یجوز: اس عبارت کا عطف قدیقال پر ہے۔ قوت عاقلہ کا عمل ضعف بدن کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔ ضعف آلہ کی وجہ سے قوت عاقلہ کا ضعیف ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس پر اس عبارت کا عطف کیا گیا ہے۔

قولہ من مان الکھولۃ: تیس برس کی عمر کے بعد کا زمانہ زمانہ کہوت کہلاتا ہے۔ بہر حال مصنف کے اس قول کا کہ قوت عاقلہ چالیس سال کے بعد بڑھتی ہے حاصل یہ ہے کہ عقل کی زیادتی کے اسباب قوت عاقلہ پر زیادتی کے علاوہ علوم کثیرہ کا اجتماع اور عادت ہے، تو ممکن ہے کہ چالیس کی عمر کے بعد قوت عاقلہ میں ضعف آجائے مگر علوم کثیرہ کے اجتماع اور تجربہ اور عادت کی وجہ سے عقل میں کمی نہیں آتی بلکہ اضافہ ہو جاتا ہو۔ اس وجہ سے کہ بوڑھے آدمی جو کہ کسی کام کو عادی کرتے رہے ہوں وہ اس نفس کو بخوبی انجام دے لیں گے۔ اور حیران طاقتور اگر اس فعل کا عادی نہ ہو تو محض طاقت کی وجہ سے اس کام کو انجام دے نہیں سکتا۔ جیسا کہ اکثر اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

اسی قول مصنف پر ایک یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ضعف بدن کی وجہ سے قوت عاقلہ میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر زمانہ کہوت میں اس کا ظہور اس وجہ سے نہیں ہو پاتا کہ اس وقت عقل اور ادراک کے زیادہ مناسب ہو جاتا ہے۔ حرارت زیادہ ہوتی ہے ہذا بروقت و رطوبت زائد ہوگی کیونکہ ان کی زیادتی و کمی سے مزاج کے اعتدال میں فرق آجاتا ہے۔ لہذا عقل اور ادراک زائد پایا جاتا ہے۔ اور ضعف ظاہر نہیں ہوتا۔ اور شیخونیت کے زمانے میں مزاج میں اعتدال نہیں رہتا۔ اور عقل سے مناسبت کم ہو جاتی اس لئے کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے

ونقول ایضاً ان النفوس الناطقة حادثة . . . مع حدوث الابدان کما ذهب الیه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل البدن وهي مختلفة متعددة فالاختلاف بینہا امان ینکون بالماهية ولوانما معها اوجوا منها المفارقة لاجائز ان ینکون بالماهية ولوانما معها لانها مشتركة استدلوا على اشتراكها فی الماهية بشمول حد واحد لهما وفيه نظر لاننا لانسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم ینکن حد المقدس المشترك بین النفوس ومتخالفه بالحقیقة ومما به الاشتراك عن مابیه الامتیکان

## ترجمہ

اردو نیز ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ بدنوں کے حدوث کے ساتھ ساتھ خود بھی حادث ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف ارسطو گئے ہیں۔ اور اس میں افلاطون کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ اس کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اس لئے کہ نفس ناطقہ اگر قدیم ہو اور موجود ہو بدن کے وجود سے پہلے، حالانکہ نفوس ناطقہ متعدد اور مختلف بھی ہیں تو ان کے مابین اختلاف یا تو ان کی ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان کے لوازم کی وجہ سے یا ان کے عوارض مفارق کی وجہ سے لوازم اور ماہیت کے سبب سے اختلاف کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں تمام نفوس ناطقہ میں مشترک ہیں۔ حکماء نے ماہیت میں اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ان کی حد ایک ہی ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء نے جو نفس کی تعریف کی ہے وہ درحقیقت اس کی تعریف ہے اور اگر مان بھی لیں تو ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ تعریف حد مشترک کی ہو جو نفوس ناطقہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ حالانکہ حد مشترک حقیقی سے مختلف ہے۔ اور ماہی اشتراک مابہ امتیاز کے غیر ہوتی ہے۔

## تشریح

قولہ ونقول ایضاً: یہاں سے مصنف تیسرا حکم بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ نفس ناطقہ کا بدن کے ساتھ حدوث ہے۔ اس بارے میں حکماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اس بارے میں تین مشہور مذاہب ہیں۔ ۱۔ بعض نفوس کا قدیم ہیں۔ اور بعض نفوس ناقصہ حادث ہیں۔ ۲۔ افلاطون اور اس کے ماننے والے کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ قدیم بالزمان ہے۔ اور ارسطو اور اس کے تبعین اس بات کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ بدن کے ساتھ مختلف حادث ہے۔ ۳۔ یہ مذہب حکمیین کے مذہب سے قریب ہے۔ اور حکمیین کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار فعل حادث اور سبق بالعدم ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ قدیم نہیں ہو سکتے بلکہ حادث

ہیں مصنف نے یہ کتاب مشائین کے مذہب پر تصنیف کیا ہے۔ اس لئے یہاں پر انہیں کے مذہب کے موافق دلیل پیش کی ہے۔

قولہ بقدر مہا: مگر حادث بالذات قدیم بالغیر ماننا ہے۔  
 قولہ فالاختلاف: یعنی نفوس ناطقہ کا متعدد ہونا اور ایک دوسرے سے ممتاز ہونا۔  
 قولہ لاجائز: حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف نے نفوس ناطقہ کے حادث بالابدان ہونے کی دلیل بیان کیا ہے کہ اگر نفوس ناطقہ قدیم ہوں گے تو چونکہ بدن سارے حادث ہیں اس لئے نفوس ابدان سے پہلے موجود ہوں گے۔

نیز واقعہ یہ ہے کہ نفوس کثیر ہیں۔ اس لئے کہ اگر نفس ناطقہ تمام ابدان کی ایک ہوگی تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کی نفوس ایک ہو اور یہ باطل ہے پس بدن کے وجود اور حدوث سے پہلے کثیر بھی ہوں گے اور مختلف بھی ہوں گے۔ تو ان نفوس کا تعدد بدن سے پہلے ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا لازم ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان عوارض کی وجہ سے ہو گا جو بدن سے جدا ہیں۔ اور خارج سے آئے ہوئے ہیں یہ نفوس متعدد اور مختلف ہوں گے۔ ماہیت کی وجہ سے نفوس میں تعدد اور اختلاف کا ہونا نیز لازم ماہیت کی وجہ سے اس کا اختلاف باطل ہے۔ کیونکہ نفوس ناطقہ کی ماہیت اور لازم مشترک ہے اور جو چیز اشتراک کا ذریعہ ہو وہ امتیاز اور جداگی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس اثبات صاف ہے کہ نفوس ناطقہ کا تعدد اور اختلاف نہ ماہیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اور نہ لازم ماہیت کی بنا پر ہو سکتا ہے۔

اب رہا یہ احتمال کہ نفوس میں تعدد اور اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہوا ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عوارض مفارقہ کے لاحق ہونے لئے مادے کی ضرورت ہے جو ان عوارض مفارقہ کو قبول کرے اس لئے کہ اگر ماہیت لذاتہ ان عوارض کی مستحق ہو تو عوارض عوارض نہ رہیں گے بلکہ لوازم ماہیت بن جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے۔ اور عوارض کو قبول کرنے کے لئے مادہ بدن ہے۔ پس مادہ کے وجود سے پہلے نفوس کا وجود نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ دہی مختلفہ: نفس ناطقہ متعدد ہے۔ اور اگر ایک ہی ہو گا تو لازم آئے گا کہ زید عمر وغیرہ کا نفس ایک ہی ہو اور یہ بجاہتہ محال ہے۔ اور نیز چونکہ انسان کے ہر ہر فرد کے صفات ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ اگر ان افراد کے لئے نفس ناطقہ ایک ہی ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا۔ اس وجہ سے باطل ہے۔

قولہ لانہا: اس ضمیر کا مرجع ماہیت اور لوازم ماہیت ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صرف نفوس ناطقہ اس کا مرجع ہو۔ دونوں کا مال ایک ہی ہے۔



قولا ونبہ نظر: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اول تو ہم اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نفس ناطقہ کی تعریف ہے۔ اور اگر اسان بھی یس تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ یہ نفس ناطقہ کی اس حد تک تعریف ہے جو تمام نفوس ناطقہ کے درمیان مشترک ہو تو قدر تعریف مشترک کی تعریف کر دی گئی ہے مگر نفس ناطقہ حقیقی کی تعریف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت اور حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہے۔

قولا وماہیہ: اور جو چیز نفوس ناطقہ میں اشتراک ذریعہ اور واسطہ ہوتا ہے الا تمیاز کا غیر ہوتا ہے۔ اور ماہیہ الا تمیاز وہ چیز ہے جو اشیاء میں تقسیم کا ذریعہ ہے۔ اس مقام پر نفوس ناطقہ میں جو چیز سب میں مشترک ہے وہ ماہیت ہے گویا ماہیت سب کی ایک ہے اور عوارض و لوازم جو ہر نفس ناطقہ الگ ہے۔ لہذا لوازم یا عوارض کے اختلاف سے ماہیت مختلف ہو جائیگا۔

ولاجاب ان یكون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة لها تلحق الشيء بسبب القوابل ای العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من المبدأ والفيض عليه، الا ليقابل ذلك الشيء واختلاف استعداداته، لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والابكان العوارض لانها ما والقابل للنفس وعوارضها انما هو البدن فمتى لم تكن الابدان موجودة لم تكن النفوس موجودة على التعدد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورة، هذه الحجة مبنية على بطلان التماسيح اذ على تقدير صحتها يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض المفارقة الحاصلة لها بايدان اخر سابقه لالها نهایتا

**ترجمہ**

اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اختلاف نفوس ناطقہ کے عوارض مفارق کی وجہ سے واقع ہوا ہو۔ کیونکہ عوارض مفارقة شی کو قوابل کی وجہ سے عارض ہوا کرتے

ہیں۔ یعنی شے کے وہ عوارض جو شے سے جدا ہوں۔ مبدئیاً کی جانب سے اس پر فیضان نہیں کرتے لیکن اس شے کے قابل کی وجہ سے اور اس شے کے استعداد کے اختلاف کی وجہ سے اس لئے کہ شے کی ماہیت بذاتہ عوارض کی مستحق نہیں ہوتی، ورنہ تو وہ عارض لازم ہو جائیگا۔ حالانکہ نفس کے لئے قابل اور نفس کے عوارض وہ صرف بدن ہی ہے۔ پس جب تک ابدان وجود میں نہ آجائیں گے، تب تک نفوس ناطقہ بھی موجود نہ ہوں گے تعداد اور اختلاف کے باوجود۔ پس

نفوس ناطقہ حادث ہیں ابدان کے ساتھ ساتھ بدائے اولیٰ دلیل درحقیقت تناسخ کے بطلان پر مبنی ہے۔ اور بناء کی وجہ یہ ہے کہ تناسخ کے درست ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں ابدان کے وجود سے پہلے باہم اختلاف موجود تھا وہ ابدان جن کے ساتھ وہ عوارض مفارقتہ متعلق ہیں جو ان کو دوسرے ان ابدان کی معرفت حاصل ہوتے ہیں جو ان ابدان موجودہ کے بعد ہوتے ہیں۔ اور پھر ان ابدان سابقہ میں اختلاف دوسرے ابدان سابقہ میں اختلاف کی وجہ سے اختلاف ہوا ہوگا۔ اسی طرح سلسلہ اختلافات لایٰ نہ پایہ چلا جائے گا اور جو چیز غیر متناہی کو مستلزم ہوتی ہے وہ محال ہوتی ہے اور محال کا وجود نہیں ہوتا، تو جب نفوس ناطقہ کا وجود قدیم ہوگا تو ان کا حدوث ثابت ہو جائے گا۔ (والنشر اعظم بالصواب)

**تشریح** قولہ ولا جانتہ: چونکہ عوارض مختلف ابدان کے دوسرے سے جدا ہیں۔ لہذا ان کے معروضات بھی جدا ہو جائیں گے۔

قولہ بسبب القواہل: یہی قابلیت قابل میں ہوگی اسی قسم کے باہر سے اس کو عارض بھی لاحق ہوتے ہیں اُن کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ واختلاف استعداداتہ: یعنی شے معروض میں جس قدر عارض کے قبول کرنے کی صلاحیت قابلیت اور استعداد ہوتی ہے۔ مبدیٰ فیاض کی طرف سے اسی قسم کا عارض فائض کیا جاتا ہے۔

باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لالہ روید در شورہ بوم فوس

یعنی باریش لطافت اور پاکیزگی انبات اور احیاء ارض کی یکساں قابلیت ہے اس کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا مگر وہی باریش باغ میں لالہ لگاتی ہے۔ اور وہی باریش غجر زمین میں گھاس پھوس لگاتی ہے۔ زمین میں یہی قابلیت ہوگی ویسا ہی اثر مبدیٰ فیاض سے قبول کرتی ہے۔

پاور ہاؤس سے بجلی ہی کا کرنٹ بلب، ہیٹر اور انجن وغیرہ میں آتا ہے اور اسی کی طاقت سے سب اپنا اپنا کام کرتے ہیں یعنی جس میں جس چیز کی صلاحیت ہے کرنٹ سے وہی کام کرتا ہے۔ ایک روشنی دیتا ہے دوسرا حرکت کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور نیز جس درجہ کی طاقت بلب میں ہوگی اسی درجہ کی روشنی دیتا ہے۔ اور اسی کے مطابق اس کی روشنی تیز اور کم ہوتی ہے۔ تو روشنی میں کمی بیشی اس بلب کی قابلیت، استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

بس ایسے ہی نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ مبدیٰ فیاض کی جانب سے عوارض کا فیضان ہوتا ہے جس نفس میں جتنی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے قبول کر لیتا ہے۔

قولہ لازم الماہیت: ماہیت اور عوارض میں غیریت کی یہ دوسری دلیل ہے۔

قولہ لا تستحق: یعنی تقاضے ذاتی نہیں ہیں کہ ذات کا تحقق یا اس کی بقا اور اس کا وجود اپنی

موقوف ہو۔

قولہ والذات العارضی لائنہ ما: حالانکہ ہم نے عارض مفارق فرض کیا ہے۔ یعنی نہ وہ ذات کا جزو ہے نہ ذات کے لئے لازم، کہ جن کا ماہیت کے وجود میں کوئی دخل نہ ہو۔

قولہ والقابل: چونکہ بحث ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن میں کیا تعلق ہے۔ بدن ایک مجموعہ ہے جس کے جس طرح اعضاء ہوتے ہیں۔ جن سے بدن کی ترکیب جسمانی مکمل ہوتی ہے۔ اور چیزیں ایسی ہیں جو اس بدن میں ترکیب تمام کے نتیجہ میں قوتیں ظاہری اور باطنی پیدا ہوتی ہیں، تو اس مقام پر یہ سوال ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن، نیز اس کے لوازم و عوارض میں کیا تعلق ہے۔ اور آیا نفس ناطقہ تمام ابدان میں مشترک ہے یا غیر مشترک۔ تو یہ بحث درحقیقت بدن کے حدوث کے پہلے سے تعلق رکھتی ہے۔

قولہ فخلق لہم تکن: لہذا جب تک ابدان موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کے اندر اور باہر کی صفاتیں اور قوتیں کس طرح موجود ہو جائیں گی۔ اس لئے نفوس ناطقہ بھی اس وقت تک وجود میں نہ آئیں گی کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ نفوس اور دیگر عوارض بدن کو لاحق ہوتے ہیں۔ جیسی بدن میں صلاحیت و قابلیت ہوگی اسی کے مطابق مبدئیات کی جانب سے ان نفوس و دیگر قوتوں کا فیضان ہوتا ہے۔

قولہ موجودۃ علی التحداد: تو نفوس ناطقہ میں تعدد اور اس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے وجود کے بعد ہے۔ اور بدن حادث ہے لہذا نفوس ناطقہ بھی حادث ہوں گے۔

قولہ ضروۃ: اور بدن کے ساتھ ساتھ وجود میں آئیں گی اور جب نفوس ناطقہ حادث مع الابدان ہیں تو بدن کے ساتھ ہی ان نفوس کا وجود ہوگا اور نفوس میں اختلاف عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور عوارض چونکہ زید، عمر وغیرہ افراد کے مختلف ہیں۔ اس لئے عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفوس ناطقہ میں اختلاف ہوگا۔ اور چونکہ افراد اور ابدان میں تعدد اور تکثر ہے لہذا عوارض میں بھی تکثر ہوگی۔ اور ان کے ساتھ نفوس ناطقہ میں بھی تعدد اور تکثر پایا جائے گا۔ پس ثابت ہو گیا کہ اولاً بدن کا وجود ہونے سے پہلے اس کے عوارض کا۔ پھر نفوس ناطقہ کا لاحق اور فیضان ہوتا ہے۔ اس لئے نفوس ناطقہ ابدان کے ساتھ ہوں گے اس کا مطلب ایسا ہے کہ جب نفوس ناطقہ بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں تو بدن کے پہلے ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ تو سمیت کے اثبات سے نفوس ناطقہ کے لئے تبعیت کی نفی ہو جائیگی

قولہ القاسم: نفس واحد مختلف ابدان میں علی سبیل البدیۃ متعلق ہونا تنازع ہے۔ اس بحث سے اگر تنازع کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس بحث کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ نفوس ناطقا جو ہر بدن میں مختلف ہیں۔ تو نفس ناطقہ کا یہ اختلاف ان عوارض کی بنا پر ہے جو بدن سے خارج ہیں نہ عین بدن میں نہ جزو بدن میں اور نہ خارج لازم للبدن ہیں۔ بلکہ عارض ہیں اور وہ بھی مفارق اور عوارض کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے ساتھ متعلق ہونے سے پہلے سے ہے۔ یعنی

اختلاف عوارض مقدم ہیں اور تعلق مع الابدان اس سے موخر ہے۔  
 قولاً اختلافاً فیہا یعنی یہ کہ نفس ناطقہ ایک بدن کی دوسرے بدن سے مختلف ہوتی ہے نیز جتنے  
 بدن موجود ہیں اسی قدر نفوس ناطقہ بھی ان کی تعداد کے موجود ہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ان نفوس  
 ناطقہ میں جو باہم ایک دوسرے اس وقت میں موجود ہے یہ اختلاف ان ابدان سے پہلے رہا ہو جو  
 ابدان کے ساتھ یہ نفوس ناطقہ موجودہ ابدان سے پہلے متعلق رہے ہوں۔ اور اختلاف ان عوارض  
 مفارق کی وجہ سے رہا ہو جو ان ابدان کو حاصل تھے۔ پھر اسی طرح ان میں جو اختلاف ایک بدن  
 کا دوسرے بدن سے وہاں وہ اختلاف بھی عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوا ہو۔ اور یہ عوارض مفارقہ  
 میں اختلاف ان سے پہلے جو ابدان رہے ہوں ان کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہو۔ بہر حال سوال  
 کا یہ سلسلہ ختم نہ ہو گا بلکہ سلسلہ سوال اور عوارض مفارق اور ابدان مختلفہ لائی نہایت قائم ہو  
 جائے گا۔ اور تسلسل یا وجود لائی نہایت باطل ہے۔ لہذا عوارض اور اختلاف کا لائی نہایت  
 سلسلہ جاری ہونا بھی باطل ہے۔

غلام بحث یہ ہوا کہ نفس ناطقہ کا حادث ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ تنازع باطل ہونا  
 دلیل سے ثابت کر دیا جائے۔ مصنف نے اس جگہ متن میں تنازع کے بطلان پر کوئی دلیل بیان  
 نہیں کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب کے ختم پر تنازع کو دلیل سے مستقل موضوع بنا کر باطل کریں  
 گئے تو جب اس بحث کو مستقلاً مصنف کو بیان کرنا تھا اسلئے اس جگہ ضمیمہ دلیل بیان کرنے کی  
 حاجت نہیں ہوئی۔

مگر اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تنازع کے بطلان پر خاتم کتاب میں جو دلیل مصنف  
 بیان کی ہے وہ نفس ناطقہ کے حدوث پر مبنی ہے۔ اس لئے طالب علمانہ اشکالی یہ ہوتا ہے کہ  
 حدوث نفس بطلان تنازع پر موقوف ہے۔ اور بطلان تنازع حدوث نفس ناطقہ پر، تو یہ تو مرآۃ  
 دور ہے اور دور باطل ہے لہذا دلیل بھی باطل ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بطلان اور ابطلال دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ یعنی شے کا باطل ہونا  
 اور چیز سے اور شے کا باطل کرنا دوسری چیز ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حدوث نفس  
 ناطقہ موقوف ہے تنازع کے بطلان پر۔ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ اس لئے حادث ہے کہ تنازع فی نفس  
 باطل ہے اس لئے کہ اگر تنازع درست اور واقع ہوتا تو نفس ناطقہ ایک بدن سے دوسرے  
 بدن میں تبدیل ہوتی رہتی اور بدن ختم ہوتے رہتے۔ اسی میں نفس ناطقہ کی قدامت ثابت  
 ہو جاتی اور نفس ناطقہ کا بطلان ثابت ہو جاتا۔

اب دوسری طرف دیکھو، یعنی یہ کہ البطلال تنازع حدوث نفس پر موقوف ہے۔ یعنی یہ کہ تنازع

تنازع باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ تنازع کے نفس ناطقہ کا قدیم ہونا ضروری ہے۔ اب جب کہ نفس قدیم نہیں ہے تو تنازع بھی درست نہیں۔ لہذا تنازع باطل ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ حادث ہے تو اس کے حدوث پر تنازع کا ابطال موقوف ہوا۔

قولہ اذ علی تقدیم ابطال تنازع پر مبنی ہونے کی دلیل یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہونے کا۔ مگر یہ انتقال علی البدلیت ہوتا ہے۔ جب پہلا بدن ختم ہوا تو نفس ناطقہ دوسرے بدن میں منتقل ہوگی۔ اور جب یہ دوسرا بدن بھی ختم ہو گیا تو تیسرے بدن میں منتقل ہوگی لہذا تنازع تنازع اگر ممکن ہو گا تو نفس واحد کے لئے کثیر بلکہ لا تعداد کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے ساتھ نفس ناطقہ واحدہ کا علی سبیل البدلیت تعلق ہوتا رہے گا۔ اس لئے جانب سابق یعنی ماضی کی طرف نفس کو بدن کے ساتھ متعلق کرنے کے نتیجہ میں لازم یہ آئے گا کہ نفس ناطقہ میں اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہوا تھا۔ اور ان عوارض میں جو صلاحیت بدن کے ساتھ لاحق ہونے کی ہے وہ صلاحیت سابق بدن کی وجہ سے حاصل تھی۔ پھر سابق بدن میں اختلاف عوارض کی وجہ سے تھا اور عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفس ناطقہ میں اختلاف تھا۔ ایسے ہی سلسلہ بیان کسی حد پر موقوف نہ ہو گا بلکہ یہ سلسلہ جاری رہے گا جو باطل ہے۔

پھر خلاصہ یہ ہو گا کہ اس دلیل سے نفس ناطقہ کا حادث ہونا ثابت نہ ہو سکے گا پس ثابت ہوا کہ یہ دلیل اس بات پر موثر نہ ہے کہ پہلے تنازع کو باطل کیا جائے تو مذکورہ دلیل ابطال تنازع پر موقوف ہوئی۔ لیکن متکلمین نے نفس کے حادث ہونے پر متعدد دلیل پیش فرمائے ہیں۔ لہذا وقت کا انتظار کریں۔  
واللہ اعلم وعلیہم السلام :-

تتمت بالکیر

۱۴۲۳ ہجری مطابق ۲۰۰۲ء

ملنے کا پتہ

بیدون بوہڑ گیٹ مملتان

Tel # 544913

مکتبہ اسلامیہ

نُورُ الْفَیْضِ

اُردو شرح

نُورُ الْإِیْضِ

مؤلف

حضرت مولانا سلام الحق السعدی المظاہری  
سمہارنپوری

مکتبہٴ شرکتِ علمیہ

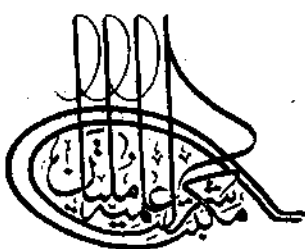
بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون : ۵۳۷۳۰۹

اَشْرَفُ الْقُلُوبِ الْهَدَانِيَةُ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا  
الْجُزْءُ الْاَوَّلُ ١-٢-٣

اَشْرَفُ الْقُلُوبِ الْهَدَانِيَةُ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا  
الْجُزْءُ الْثَانِي ٣-٤-٥ "نَظَرٌ طَبِيعِي" ٤-٥-٦

اَشْرَفُ الْقُلُوبِ الْهَدَانِيَةُ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا  
الْجُزْءُ الثَّالِثُ ٨-٩-١٠-١١-١٢

اَشْرَفُ الْقُلُوبِ الْهَدَانِيَةُ شَرْحُ اُرْدُو هِدَايَا  
الْجُزْءُ الرَّابِعُ ١٣-١٤-١٥-١٦



مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گھٹ ملتان 547309  
544913

547309  
544913



# اَهْلُ الْحَقَائِقِ

عَلَى

## أُصُولُ الشَّائِئِ

تأليف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکریٹری

اُسْتَاذ دَارُ الْعُلُومِ (وقف) دیوبند

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان